



# Existencialismo y filosofía

## Escritos sobre Simone de Beauvoir

Leandro Sánchez Marín  
Editor

ennegativo **ediciones**





# Existencialismo y filosofía

## Escritos sobre Simone de Beauvoir

ennegativo **ediciones**



**POLITÉCNICO COLOMBIANO**  
Jaime Isaza Cadavid



# **Existencialismo y filosofía**

## **Escritos sobre Simone de Beauvoir**

**Leandro Sánchez Marín**  
**Editor**

ennegativo **ediciones**



**POLITÉCNICO COLOMBIANO**  
Jaime Isaza Cadavid

**Existencialismo y filosofía. Escritos sobre Simone de Beauvoir**

Sánchez Marín, Leandro (Editor)

Traducción: Leandro Sánchez Marín

ISBN: 978-628-01-3505-2

Ennegativo Ediciones

Politécnico Colombiano Jaime Isaza Cadavid

Facultad de Ciencias y Educación

Medellín, 2024

131pp. 13.97x21,59

Agradecemos a todas las autoras y autores que generosamente han autorizado la publicación de sus trabajos en este volumen.

# Índice

Introducción	
<i>Leandro Sánchez Marín</i> .....	9
Una impugnación a la tradición desde Beauvoir	
<i>Sara Valentina Mesa Zapata</i> .....	13
El existencialismo en Beauvoir: la libertad del artista y la angustia del lienzo en blanco	
<i>Karen Valentina Zapata Quintero</i> .....	31
El uso y abuso de Simone de Beauvoir Reevaluación de la crítica postestructuralista francesa	
<i>Elaine Stavro</i> .....	47
La ética, el significado y la competencia a partir de Simone de Beauvoir	
<i>Elena Popa</i> .....	77
Simone de Beauvoir y la condición femenina	
<i>Kate Kirkpatrick</i> .....	95
Betty Friedan y Simone de Beauvoir	
<i>Charles Lemert</i> .....	105
Simone de Beauvoir y la moral existencialista	
<i>Leandro Sánchez Marín</i> .....	115



# Introducción

Leandro Sánchez Marín

En su ya clásico estudio sobre Simone de Beauvoir, Geneviève Gennari nos ofrece una aproximación a la figura de esta pensadora a partir de una semblanza que permite captar lo extraordinario de su carácter:

Beauvoir está profundamente marcada por su educación [...] su vocación intelectual tiene el mismo carácter espontáneo y definitivo que su elección ética. Acostumbrada desde sus primeros años a situar en la escala de valores la cultura por encima de la fortuna y del entorno social, decidirá, aún joven, convertirse en profesora, con todas las resonancias humanas que esta elección implica: lenta recreación de un espíritu, esfuerzo por hacer germinar algo, de la nada. Desde su juventud, los libros fueron su reino. Renuncia desde muy temprano a la idea del matrimonio y la maternidad; también aquí parece que esta vocación excepcional fue inmediata y nunca suscitó en ella la más mínima duda ni el más mínimo arrepentimiento (Gennari, 1958, pp. 8-10).

Sin duda, lo que afirma Gennari no falta a la verdad y soporta el desarrollo de la vida de una pensadora que se mantuvo comprometida, hasta el final de sus días, con las ideas y con la praxis que creía que estas señalaban. Hoy, Beauvoir es ampliamente reconocida por ser una de las autoras fundamentales entre las discusiones feministas que surgieron hacia el final de la primera mitad del siglo XX. Sus aportes a este ámbito de discusión hacen que

todavía hoy siga siendo una referente intelectual para el abordaje de diversos problemas de carácter teórico y práctico. Además de sus exploraciones sobre la condición de la mujer, también adelantó destacados análisis sobre cuestiones éticas, sociales y políticas, y en su producción intelectual podemos encontrar también varias novelas que la han sabido posicionar en medio de las grandes mentes literarias del mundo occidental (Fallaize, 2022). Además, escribió teatro (*Las bocas inútiles*), aunque cuestiones azarosas, después del estreno de su única pieza el 29 de octubre de 1944 en el Théâtre des Carrefours de París —hoy rebautizado con el nombre de Théâtre des Bouffes-du-Nord—, la persuadieron haciéndola creer que no tenía mucho talento como dramaturga. Otro de sus campos de producción intelectual fue el de la escritura autobiográfica. Varias de sus obras encuentran en este registro una propuesta de reflexión, que si bien se enmarca en la vivencia propia, no por ello deja de ampliar los horizontes de comprensión de asuntos humanos universales de primer orden.

Entre sus ensayos filosóficos el más destacado y estudiado es *El segundo sexo*, el cual se ha ganado la reputación de ser quizás “la obra existencialista más transformadora de todas” (Bakewell, 2019, p. 35), aunque el libro solamente logró alcanzar verdadera repercusión tras el apareamiento de los movimientos feministas en los años sesenta del siglo pasado. *El segundo sexo* explora ampliamente varias de las dimensiones de sometimiento donde la mujer aparece como un mero agregado de las actividades más relevantes de la humanidad, las cuales, en primera instancia, siempre llevan el sello masculino. Esta denuncia y otras de igual alcance, hacen que su propuesta logre abrir una discusión que con el tiempo se tornaría fundamental para la comprensión de las relaciones sociales en el mundo contemporáneo. Menos conocido,

pero de igual profundidad, el ensayo *La vejez* aborda el asunto de la senectud a partir de preguntas relevantes sobre la vida en condiciones donde esta se enfrenta a la angustia de la muerte como horizonte cercano de la finitud humana.

De otro lado, Beauvoir encontró en la filosofía existencialista, derivada en principio de las empresas literarias y conceptuales del danés Søren Kierkegaard, el marco teórico propicio para desarrollar sus preguntas sobre la angustia, la libertad y la condición humana. Inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial, ayudó a fundar, junto con otros importantes filósofos franceses, la revista *Les Temps Modernes* y allí colaboró activamente con reflexiones de carácter social, político y cultural, a través, precisamente, de un enfoque existencialista. Su compromiso político no se agotó en la aceptación de las tendencias de izquierda de la época y, si bien supo entender el marxismo como una herramienta adecuada para la crítica de las sociedades contemporáneas, no ahorró esfuerzos a la hora de presentar sus objeciones a esta tendencia y enfrentarse a los principales argumentos de ella, como se puede notar en el capítulo sobre el “materialismo histórico” en *El segundo sexo*.

A partir de estos y otros contextos, los ensayos aquí reunidos buscan ampliar el marco teórico de los estudios sobre Simone de Beauvoir en lengua castellana. Además, tienen como propósito fundamental ofrecer a sus posibles lectores algunas ideas para pensar problemas diversos en contextos muy específicos. Algunos de estos trabajos simplemente quieren acercar una mirada general sobre la figura de Beauvoir y sus principales preocupaciones teóricas, otros se sumergen en campos novedosos donde el análisis conceptual busca dar respuesta a problemas urgentes en medio de preocupaciones académicas. Esperamos que la recepción de esta contribución pueda

aportar de manera rigurosa a las exploraciones de quienes encuentran en Beauvoir una fuente de comprensión para elaborar sus propias inquietudes. De la misma manera, esperamos que estos materiales sean estudiados para seguir desarrollando preguntas fundamentales en un mundo donde todavía se hace necesario pensar críticamente cada uno de los espacios donde confluyen la actividad y el pensamiento humanos.

## **Referencias**

- Bakewell, S. (2019). *En el café de los existencialistas*. Editorial Ariel.
- Fallaize, E. (2022). *The Novels of Simone de Beauvoir*. Routledge.
- Gennari, G. (1958). *Simone de Beauvoir*. Éditions Universitaires.

# Una impugnación a la tradición desde Beauvoir

Sara Valentina Mesa Zapata  
Universidad de Antioquia

*Las revoluciones se producen  
en los callejones sin salida.*

– Bertolt Brecht.

Simone de Beauvoir (1908-1986), filósofa y escritora francesa, fue una figura destacada en la construcción del existencialismo francés y una influyente pensadora del siglo XX. Fue educada en un ambiente católico, pero eventualmente se alejó de la fe religiosa. Estudió filosofía en la Sorbona, donde conoció a Jean-Paul Sartre, quien se convirtió en su compañero de toda la vida. Su relación, que fue tanto intelectual como amorosa, tuvo una profunda influencia en sus ideas filosóficas y en su compromiso con el existencialismo. En su quehacer intelectual exploró y escribió sobre diversos temas filosóficos y literarios, sin vincularse necesariamente a ninguno, su escritura, como menciona Castillo (2017) “permanentemente pareciera restarse a cualquier definición” (p. 11), dejando un impacto duradero en la comprensión de la condición femenina y el pensamiento existencial que pareciera renovarse constantemente y no perder vigencia en el tiempo.

En el prefacio de su texto *El existencialismo y la sabiduría de los pueblos*, Beauvoir comienza exponiendo los diversos cuestionamientos que se le han hecho al existencialismo como doctrina filosófica. Teniendo ya la filosofía el lastre de ser solo pensamiento especulativo que se dedica simplemente a las ideas y el discurso, comentan algunos, aleja a los hombres de la acción, de la vida misma. Sin embargo, dice Beauvoir, dicha interpretación se debe a la visión del mundo tradicionalmente aceptada y heredada por generaciones en la historia de la humanidad, generaciones a las cuales les ha sido legada una especie de pre-experiencia de la vida en la cual ya no se aventuran; no van en busca de novedad sino de la costumbre, lo inesperado y la posibilidad los abruma y prefieren el confort de la impasibilidad, la vida es para ellos un camino ya trazado e inalterable en la que van como autómatas. Este entendimiento incuestionado y ya naturalizado es lo que ella denomina la *sabiduría de los pueblos*, costumbres y saberes en las que los hombres encubren y disimulan sus responsabilidades deliberadamente. Dicha sabiduría es tan contradictoria e incoherente que si se lleva a cabo un análisis detallado de ella, se descubre de inmediato su pusilanimidad y discordancia, pues como bien dijo Benjamin (2018), “¿de qué nos sirven los bienes de la educación y la cultura si la experiencia no nos vincula con ellos?” (p. 96), se vive, entonces, amañadamente, inauténticamente. Una de las declaraciones de esta tradicional y ya momificada sabiduría, es la de que la filosofía no debe inmiscuirse en asuntos que se vinculen con la política, pues mientras la doctrina filosófica es discurso, concepto, pensamiento; la política está relacionada con hechos, con la facticidad, es realidad y acción. Nuestra autora comenta que se le ha criticado también al existencialismo ser una filosofía que busca mostrar al hombre en su miseria sacando a la luz lo peor de su condición, dejándolo en la desesperanza y

desesperación absoluta, pues niega toda posibilidad de vinculación afectiva entre los hombres y los aprisiona en el solipsismo total. No es sorpresa que sus críticos no se molesten en indagar a profundidad las bases de dicha doctrina que ingenuamente categorizan de “miserabilismo”, incluso de “decadentismo” (Bobbio, 1997, p. 21), y que sus lectores acepten dichas declaraciones sin vacilar. Lo que sorprende en realidad es el hecho de que la imagen, que presuntamente representa el existencialismo, suscite tanto escándalo. Hay en la historia innumerables momentos en los que se ha puesto de manifiesto el carácter mezquino del hombre a través de múltiples medios, y esto ha sido aceptado por los individuos sin que cause tanto revuelo. ¿A qué se debe entonces el alboroto?

Aquellas manifestaciones se han presentado señalando las flaquezas del hombre, embelleciéndolas y exaltándolas como condiciones de su más patente humanidad, escondiendo en ellas una auto-indulgencia que ha edificado una tradición acrítica y resignada de su abyección. Todo aquel que se encuentre resguardado tras dicha sabiduría popular se muestra indignado ante la presencia de la cobardía, del egoísmo o de la debilidad siempre que sea en público, pero en la intimidad se lo descubre completamente sosegado ante dicha condición; y no solo la acepta, sino que la defiende: “en el hombre está ser débil, esa es la verdad”, dicen casi orgullosos siempre y cuando no lo digan muy alto. Se pregunta uno entonces cómo puede algo todavía espantarlos, pues siempre que se enmascara la “naturaleza” degradante de su condición la aceptan sobremanera.

No puede encontrarse manifestación más diciente de esto que la fe. Esta se ha dedicado a exhibir a los hombres su abyección desde el origen, no hay para ella bondad

alguna en la humanidad, los hombres siempre son movidos por sus pasiones e intereses, los cuales los arrastran hacia la perdición. Es por eso que la fe, a través del temor, tiene la misión de hacer de brújula moral y procurar su salvación, al menos la de su espíritu<sup>1</sup>. Pero este propósito escapa al reino de los hombres debido a su inclinación por la pecaminosidad y la perversidad, y es así como predica que la redención de la vida solo puede hallarse después de la vida misma.

Pero no solo la fe hace apología de la vileza humana, los moralistas laicos no escapan a la concepción habitual, mostrándose más abiertos a expandir dicha mezquindad a conductas sociales. Si para los cristianos el hombre era presa de sus pasiones carnales, para los seculares el hombre es esclavo de sus intereses; no puede haber relación entre hombres más que para la satisfacción de sus necesidades, toda vinculación afectiva como la amistad, el amor, la fraternidad, quedan completamente fuera de la esfera humana. No existe para ellos una acción desinteresada, ni el deseo de bienestar común ni la puesta en juego de la libertad por el amor. Lejos de indignarse por dichas aseveraciones, con las cuales se reduce la humanidad a una naturaleza infame, los hombres se las apropiaron y en ellas cimentan su acción, fundando incluso una moral de la utilidad; fijando con esto su propia existencia, que es la vida misma. Una moral utilitarista tranquiliza no solo porque ofrece una guía para actuar conforme a determinadas situaciones, también genera cierto consuelo

---

<sup>1</sup> Si bien en las consideraciones existenciales de Søren Kierkegaard se exponen conceptos como la fe y el temor de manera tal que es a partir de ellos que surge la angustia (Kierkegaard, 1982, 2014), un concepto central también para Beauvoir, aquí se debe aclarar que en los argumentos de Beauvoir el cristianismo no tiene el mismo lugar que en Kierkegaard. Para este último el cristianismo es central, pero en Beauvoir esta misma tradición es objeto constante de crítica.

al justificar las acciones de los demás, y las propias, cuando surge en el hombre un conflicto. “Así actuarían todos”, “eso es lo normal”, “nada es gratis”, dirán. Y vuelve la calma.

Está tan arraigado este pensamiento que ante cualquier actitud desinteresada los hombres se muestran reacios, “no entiendo” se plantean desconfiados. Se escandalizan en presencia de una disposición de generosidad, incluso se molestan. Por el contrario, cuando presencian la ganancia que un individuo ha obtenido, aunque haya sido producto de una vileza, se regocijan y lo justifican, “así es como debe ser”. La *sabiduría popular* ha hecho de la vida una competencia, donde el egoísmo, el cinismo y la imposición son la norma, toda acción que se realice por deleite, convicción o generosidad suscita desconfianza, es reprochable, inútil, inexistente; cuando se hallan ante una acción en la que no hay un propósito lucrativo de por medio se empeñan en negar su posibilidad, realizan un minucioso análisis a fin de convencer y mostrar al crédulo de la bondad, su ingenuidad. Como la *sabiduría popular* considera que la esencia del hombre es vil, lo natural es ser pérfido. Mientras más abyecto, más humano; esta parece ser la conclusión del razonamiento. Y así es como se renuncia a la potencialidad de grandeza, fraternidad, generosidad y libertad que reside en el hombre mismo, pero que se ha visto eclipsada por las excusas infames de su supuesta condición de corrupción.

Y poco ayuda que en variados escritos se exhorte a los lectores a perdonar, permitir y excusar dichos comportamientos. Pues expresan con una convicción inamovible que es inevitable, que las cosas se dan de determinada manera porque así se han dado siempre, que ello demuestra que escapa a la elección del hombre porque todo individuo tiende, como si se hallara en él un artilugio

predeterminado, a su propio beneficio. "Cualquiera habría actuado igual", hay que ser indulgentes con su falta porque también podría ser la nuestra y así les sirve esta absolución como excusa de su futura transgresión. Siempre y cuando se muestre en la descripción de semejante degradación algo de condescendencia acompañada de un pero; pero era de esperarse, pero es solo un hombre, pero su situación era tal... , los hombres se ríen resignadamente de sí mismos.

En su ensayo *Para una moral de la ambigüedad*, Beauvoir busca hacer frente a tan decadente tradición. En él se ocupa de pensar la constitución anfibia de la existencia humana que ha inquietado a todos los hombres a través de la historia y que tanto se han esforzado por enmascarar. Esta ambivalencia trágica es la del nacimiento para la muerte, condición que el hombre no solo padece sino de la cual es consciente, es vida que se sabe muriendo. Dicha conciencia le permite separarse de la naturaleza, le permite diferenciarse de ella pero aun así no le permite liberarse del todo. El mundo se integra con él, se afirma a sí mismo como interioridad pura y aun así siente la gravedad y el peso de la exterioridad del mundo que se introduce en él, no es plenamente soberano y tampoco pertenece por entero al mundo de los objetos. Todos los hombres han experimentado esta ambigüedad constitutiva alguna vez en su vida, pero desde que se han dedicado a pensarla, más que asimilarla han trabajado para intentar explicarla, y cuando han naufragado en la labor se han sometido a encubrirla u omitirla. Al intentar resolver esta tensión han establecido una jerarquización de la materia y el espíritu, han reducido el espíritu a la materia, la materia al espíritu o las han hecho confluir en una substancia primera y esencial, dicha dualidad permite la omisión de aquello que consideran ininteligible e irrescatable. Esto los ha llevado a una negación de la muerte y por ende de la vida,

escudándose en la inmortalidad del alma y la trivialidad de la vida como una fase en el camino hacia la vida verdadera de un reino idealizado.

Esta dualidad buscaba, mediante la moral, suprimir la ambigüedad angustiante tornándola pura exterioridad o completa interioridad, “evadiéndola del mundo sensible o devorándola, transfiriéndola a la eternidad o encerrándola en el instante puro” (Beauvoir, 1956, p. 10). En un intento más perspicaz Hegel ha optado por no quedarse en esa separativa dualidad, sino que ha apelado por la conciliación; para él lo particular se halla en lo universal, hace parte concreta de lo absoluto, y así la amarga tensión desaparece. Aun así, esta cobardía consoladora no nos complace. Es inútil que se nos trate de engañar en un momento en el cual el hombre experimenta más vivamente el desorden de su condición. La conciencia se reconoce propiamente como un fin en sí misma, al igual que a su prójimo y aun así las exigencias que imperan los lleva a tratarse como medios, cosificándose mutuamente; todo el avance técnico sobre el mundo demuestra también nuestra impotencia, y allí la ambigüedad se hace manifiesta. Este carácter instrumental si bien no es un fenómeno novedoso, pues ya otros pensadores lo vislumbraron en su momento, se agudizó en la modernidad con el avance tecnológico. Tanto las relaciones humanas como la relación del hombre con la técnica se ven instrumentalizadas y objetivada de aspectos fundamentales de la existencia humana. Los hombres se ven entre ellos como objetos para satisfacer necesidades y deseos propios; esta concepción de que todos deben ser útiles para algo no se queda solo en la esfera social sino que se extiende desde las esferas más íntimas hasta las más superficiales. El desarrollo técnico es un medio por el cual el hombre transforma el mundo, por ende el cómo se relaciona con ella permea también su vínculo con él, con lo demás y consigo mismo. Para el

hombre moderno, la tecnología es solo un medio provechoso para sus determinaciones o necesidades; y las relaciones que intervienen en el proceso adquieren también una dimensión significativamente materialista e interesada. La enajenación del hombre respecto a la técnica conduce a formas de alienación y deshumanización de los vínculos entre individuos, distorsionando las relaciones entre seres humanos y transformándolas en relaciones técnicas.

El filósofo alemán, Martin Heidegger (2003), pudo percibir el advenimiento preponderante del desarrollo tecnológico y el impacto que éste tendría sobre la existencia humana (*Dasein*) y su relación con el mundo. Influencia que venía gestándose con mayor celeridad desde el desarrollo armamentista de la Primera Guerra Mundial, que obedecía a un contexto hostil, conflictivo y utilitarista. En su conferencia, *La pregunta por la Técnica* de 1953, Heidegger expresa su preocupación al manifestar que el olvido del *Ser*, tema fundamental y central en su pensamiento, ha llevado a una comprensión instrumental del mundo en donde todo se reduce a su utilidad y eficiencia, ocasionando la pérdida de un sentido más amplio y significativo de la realidad y de la existencia humana (*Dasein*) misma. Para el hombre de la época tecnológica ya no hay un vínculo relevante con la naturaleza más que el de ser reconfigurada y transformada para la satisfacción de sus necesidades y propósitos. Antiguamente, en la técnica artesanal, aún existía un respeto hacia los entes que se manifestaban, estos se presentaban con una disposición de transformación; mientras que el hombre actual impone incondicionalmente una explotación y aprovechamiento de todo lo que se le presenta. La naturaleza deja de tener un papel creador y vital como lo entendían comunidades y épocas de antaño

para convertirse en una vasta y constante fuente de energía, fondos y reservas para la técnica y la industria.

Ya hoy día no hay más objetos, *Gegenstande* (el ente en tanto que se tiene de pie ante un sujeto que lo tiene a la vista) – ya no hay más que *Bestande* (el ente que está listo para el consumo); en francés, quizás se podría decir: no hay más *substances* [substancias], sino *subsisterices* [subsistencias], en el sentido de “reservas”, el estar permanentemente a disposición (Heidegger, 2003, p. 93).

La naturaleza en la modernidad se convierte en *instrumentum*, el quehacer tecnológico oculta el mundo, enmarcando el *Ser* y su existencia bajo la determinación de que todo ente es una herramienta y todos los hombres son meros agentes que (se) controlan y manipulan la realidad.

Sin embargo, para Heidegger la técnica no tiene un propósito alienante, ella misma posee una facultad ambivalente y puede también develar el mundo. El proceso de desvelamiento se da al revelar recursos y posibilidades que antes permanecían ocultos. Estas pueden manifestarse en forma de descubrimientos científicos y avances tecnológicos, este desvelamiento implica un aparecer de aquello que estaba latente y que aún no se encontraba presente, una apertura de nuevas posibilidades y una exposición de la realidad que antes no era evidente; la técnica es, para Heidegger, una forma de entender el mundo. Paradójicamente, a medida que el desarrollo técnico revela nuevas posibilidades, hace uso de los recursos y tiende a eclipsar la esencia más profunda de las cosas, todo objeto y fenómeno se vuelve solo importante en función de su utilidad y provecho. No hay, en una sociedad resignada, desconfiada y servil al desarrollo, lugar para la intensidad de las pasiones, la experiencia, ni las emociones; por ende, toda relación es siempre superficial, acomodada y calculada en beneficio

de... Y para quienes a los ojos de los demás aparentan tal conexión y profundidad se tiene siempre una explicación mecánica, “es la costumbre”, “es más fácil permanecer con quien ya se conoce”, “su relación es de necesidad”; todos son extraños que conviven por obligación. Nadie se interesa en nada que no esté fuera de él, no se esfuerzan por un contacto real; todo acercamiento a los demás termina por ser una simple auto-referencia, no se quiere escuchar a los demás sino a sí mismo ante los demás, y al final todo se reduce al individualismo. “Solo puedo contar conmigo” es la consigna, y la vida del hombre languidece. No se recibe nada y nada se ofrece, no se necesita de nadie y nadie necesita de mí, todos se apañan como pueden.

Ante este panorama tan hostil, además de contradictorio, resulta difícil hacerse una visión del mundo enaltecida y apetecible. Siguiendo la lógica utilitarista el propósito del hombre es alcanzar el bienestar y por tanto la dicha, pero al ser su naturaleza tendiente a la iniquidad y la desconfianza, esto le resulta imposible. Todo lo que podría vigorizar su existencia le resulta extraño e irrealizable, la felicidad se le presenta como un imposible. Por tanto, hay que vivir en la resignación, no hay que ambicionar nada, porque una experiencia estándar, una vida estereotipada, no da espacio a la decepción. No se debe anhelar nada porque al final todas las vidas son iguales, los hombres no se diferencian en nada, todos son en esencia debilidad humana sometida a las circunstancias y el desarrollo que inevitablemente llegará a su término. Bien expresó Beauvoir la condición del hombre en la modernidad:

Cual medios, tanto más aumenta su poder sobre el mundo, más se encuentran oprimidos por fuerzas incontrolables: amos de la bomba atómica, ésta ha sido creada tan sólo para destruirlos. [...] en ninguna época, tal vez, han manifestado su grandeza con más brillo, en

ninguna época, tampoco, esa grandeza ha sido escarnecida tan atrocemente. (Beauvoir, 1956, p. 11).

Al aprender a convivir con el desarrollo tecnológico más íntegramente puede abrirse la posibilidad a un desarrollo de la existencia más libre, o bien podemos permanecer fundidos en él y quedar sometidos a su servidumbre, permitiendo que nos deforme y devaste. En su ambigüedad la técnica constituye el peligro y también en ella se encuentra la salvación; oculta y devela, aliena y libera.

Como el desarrollo tecnológico es consecuencia del hombre y ya que en ello se ve reflejada la indeterminación, es imposible que la constitución irresoluble de su existencia se oculte al hombre mismo. A pesar de los esfuerzos por enmascararla, la verdad de esta trágica ambigüedad constitutiva ha resplandecido, “la verdad de la vida y de la muerte, de mi soledad y de mi relación con el mundo, de mi libertad y de mi servidumbre, de la insignificancia y de la soberana importancia de cada hombre y de todos los hombres” (Beauvoir, 1956, p. 11). Es debido a esto, a los fundamentos indeterminados de la existencia humana, que Sartre (1993) define al hombre como un ser cuyo ser es no ser, una libertad comprometida que se realiza siendo con los otros en el mundo y cuya existencia está destinada a extinguirse. Así comprende el existencialismo al hombre y así lo concibe Beauvoir. Pero ¿no nos lleva esta tragedia irresoluble al absurdo y la desesperación? ¿Qué moral es posible luego de aceptar que el hombre es una pasión inútil, que su vida carece de sentido y valor? Pues es precisamente esa inutilidad lo que abre la posibilidad a la moral, es en el fracaso donde se fundamenta la acción del *deber-ser*, es vana la creación de una moral para un ser que se encuentra en plenitud y

completa coincidencia consigo mismo, no se le exige una moral a un Dios o a la naturaleza.

No es perfección divina y tampoco ley natural, la cuestión moral es un problema humano y no es posible para el hombre ser otra cosa, es así como esa divergencia e inutilidad constitutiva del hombre propicia la formulación de una moralidad. ¿Esto significa que el hombre puede hacer de su existencia lo que quiera y obrar sin importar cómo? ¿Todo está permitido? No. Contrario a lo que piensan los moralistas religiosos o los idealistas ateos, la ausencia de Dios no abre el camino a la perversidad tanto como al compromiso de los hombres para con ellos mismos. El abandono de la divinidad implica la asunción de las victorias y las derrotas como propias, las consecuencias de las buenas acciones no sirven como compensación y mis faltas no tienen expiación. Son ellas una carga que debe asumirse.

Esto significa que el proyecto moral existencialista no debe ser comprendido en abstracto, como se han entendido todos los esquemas moralistas tradicionales, es decir como un conjunto de normas inertes que seguir independientes del contexto, sino como una elección individual consciente de su situación particular, pues hay situaciones excepcionales que escapan a resolución si se apela a la jurisprudencia, a la política o la moral general (Beauvoir, 1956; Sartre, 1999; Kierkegaard, 2014). Por eso la filosofía existencialista, siendo consciente de dichos factores, apuesta por una moral de la situación donde sea el hombre mismo, el hombre situado, quien determine qué acción llevar a cabo basado en la particularidad de su realidad y resuelto a asumir las repercusiones de su decisión. Esta pluralidad de circunstancias parecería, en primera instancia, dificultar o imposibilitar una propuesta moral. Nada más ficticio que esta afirmación, la apuesta

existencialista es por una moral que rechaza la pretensión de unas leyes *a priori*, abstractas, que sirvan como solución a todas las situaciones particulares, ignorando su singularidad, situándose en una objetividad ideal. Contrario a esto el quehacer filosófico apuesta no solo por la teorización, sino también, y de ello es prueba el existencialismo francés influenciado ampliamente por el marxismo, por una práctica en la realidad; pues concibe al mundo y al hombre en su devenir constante, sin pretensión de hacerlo bueno, pero sí de hacerlo mejor por medio de una concientización y apropiación de su libertad que le permita pensarse esta moral tan peculiar.

De esto no se sigue un relativismo, pues dicha elección moral la realizaría el individuo con la lucidez de su libertad, siendo esta libertad una preocupación y angustia constantes ante la posibilidad de elegir libremente, de tomar decisiones que pueden afectar profundamente nuestra existencia. Kierkegaard (1982), quien influyó profundamente en el desarrollo de la filosofía existencialista francesa, expresó que “la angustia es la realidad de la libertad como posibilidad frente a la posibilidad” (p. 60), y esta es tanto más profunda cuanto más auténtico sea el hombre. El sobrecogimiento que genera la angustia no se refiere simplemente a una emoción común, sino a una experiencia existencial profunda y fundamental, en la que el individuo es consciente de que su elección no lo afecta solo a él como particular sino a todos los hombres, entiende que cuando elige está eligiendo por toda la humanidad (Sartre, 1999).

Por otro lado, no encuentra el existencialismo mucho apoyo de parte de los moralistas laicos, presuntamente más laxos que los moralistas religiosos, pues ambos le reprochan no proponer ningún contenido objetivo para la acción que deja al hombre en el solipsismo absoluto.

¿Cómo podría actuar entonces el hombre y comprometerse con los demás si se encuentra encerrado en sí mismo? Olvidan estos individuos que el existencialismo, siguiendo a algunos pensadores humanistas, concede la base de los valores del hombre a su libertad; el mundo moral no es un fenómeno extraño al hombre y forzado en él, sino que “es el mundo querido por el hombre en tanto su voluntad” (Beauvoir, 1956, p. 18). No como voluntad abstracta del espíritu hacia el cual tiende toda particularidad, sino como la proyección de las diversas singularidades en la particularidad de su situación. Para los existencialistas como Beauvoir y Sartre no puede diluirse la individualidad en la colectividad de la humanidad.

Si se analiza cuidadosamente lo que recriminan y condenan del existencialismo no es su pesimismo —ya se ha visto que los hombres pueden habituarse a él perfectamente— sino su coherencia y organización. Una doctrina como la existencialista pone como eje central la libertad humana y su responsabilidad, su compromiso con el mundo y con el otro, la indeterminación del devenir que no se ve limitado por la muerte. Para ella la vida del hombre no está declarada de antemano, no existe en abstracto ni con un fin teleológico, sino que siempre está en movimiento y en situación; cosa escandalosa y atemorizante para los hombres bajo la sabiduría popular. Nada nuevo ha descubierto el existencialismo, nada ha dicho que no se supiera, su pecado es no ornamentar tan angustiantes declaraciones.

Los hombres van a morir y eso da cabida, en el *vedemécum* tradicional, a la abdicación y también a cierta tranquilidad que los excusa, puesto “que morimos, nada tiene demasiada importancia, la resignación resulta legítima, toda empresa asume un carácter provisorio, relativo, y es una locura obstinarse con tanta pasión”

(Beauvoir, 2009, p. 43). Si todo va a terminar de cualquier forma, ¿por qué empeñarse en un entusiasmo vano?, y así su existencia se ve circunscrita a su muerte. ¿Existe acaso una concepción más desmoralizante y oscura de la vida? ¿Cómo pueden los hombres que aceptan estas declaraciones recriminarle al existencialismo su carencia de optimismo? La respuesta es: a causa del miedo. El hombre teme a la responsabilidad que conlleva su libertad, es consciente de que el mundo se desborda fuera de los márgenes que ha trazado y que al no existir guía alguna que regule su acción y le indique cómo actuar debe él mismo comprometerse con sus acciones y tomar partido.

El hecho de no poder ocultarse de la ambigüedad lo asusta y le aterra más cuando se le exige coherencia entre su pensamiento y su proceder. Este desamparo de la existencia y de la vida permite, a falta de una justificación exterior, que el hombre la dote de sentido, es él quien le da a la existencia las razones que ella misma no tiene. Es la intencionalidad del proyecto, un proyecto comprometido, la que acredita la vida individual. Ese deseo imposible de ser otro que él mismo es percibido negativamente como carencia, pero puede ser percibido también como una afirmación en cuanto que acción condenada de la manifestación de ese ser existente, esto no tiene la pretensión de superar el fracaso como un momento de negatividad dialéctico, sino que se busca asumirlo como parte inherente e ineludible de la vida.

Para Beauvoir el hombre no debe buscar superar la ambigüedad que le constituye, debe aceptar realizarla; vivir es estar en tensión constante e irresoluble. Al asumir esta actitud el hombre auténtico no aceptará ningún absoluto o motivo extrínseco y extraño para la significación y valoración de su existencia, en la afirmación de su autenticidad dicho hombre abandona esa

“objetividad inhumana” que le respalda y en la cual justifica sus acciones, comprende que “no se trata de tener razón a los ojos de Dios sino de tener razón ante sus propios ojos” (Beauvoir, 2009, p. 16). Es la mortalidad de su existencia la que hace surgir el mundo de los valores con los cuales podrá juzgar las empresas en las que sus acciones y, por ende, su vida, se verán comprometidas sin otorgar un valor objetivo a ella. En la contingencia de la existencia poco importa si dicha existencia es útil o si vale la pena vivir; no se trata de condenar la existencia, sino de declararla: el hombre existe. Qué se hace con ello es lo que le compete. El dar importancia y sentido a su vida no le corresponde a nadie más que a él mismo en su libertad; si bien la existencia por sí misma no tiene un valor o significado no se condena a nadie por querer darle uno, pues en él mismo y sus deseos encuentra exigencias que lo impulsan.

Con el recorrido realizado aquí es evidente que, contrario a lo que se comenta de manera superficial, el existencialismo no es una filosofía de la inmanencia y por eso no condena al hombre a la miseria irremediable; como es un ser indeterminado, situado y libre, desde el principio no es nada y se hace en el transcurso de su vida, conquista su ser a través de las relaciones que crea y las decisiones que toma. Y en dichas determinaciones se fundamenta una moral de la ambigüedad, pues esta requiere de un hombre auténtico, que se quiera libre, que se asuma en su ambigüedad constitutiva, en su condición. Que esté comprometido con su proyecto en toda su existencia, en pasado y presente, que no lo deje descansar en acciones pretéritas sino que las reafirme siempre en su actualidad como fines significativos. Sus acciones son queridas y justificadas en su particularidad, por ende el mundo moral es auténticamente querido y justificado; el quererse libre y quererse moral es cosa idéntica.

El existencialismo incómoda en su firme convicción de compromiso, es inconveniente porque exige una coherencia en conformidad con la realidad y no da lugar a coartadas, esa es su esencia. Busca hacer de los hombres verdaderos hombres asumidos en su libertad, les invita a la reflexión, les libera de los pretextos y deposita su confianza en ellos y en el peso de su responsabilidad. Que siga incomodando...

## Referencias

- Beauvoir, S. (1956). *Para una moral de la ambigüedad*. Editorial Schapire.
- Beauvoir, S. (2009). *El existencialismo y la sabiduría de los pueblos*. Edhasa.
- Benjamin, W. (2018). *Iluminaciones*. Taurus Ediciones.
- Bobbio, N. (1997). *El existencialismo*. Fondo de Cultura Económica.
- Castillo, A. (2017). *Simone de Beauvoir. Filósofa antifilósofa*. Ediciones La Cebra.
- Heidegger, M. (2003). *Filosofía, ciencia y técnica*. Editorial Universitaria.
- Kierkegaard, S. (1982). *El concepto de la angustia*. Espasa Calpe.
- Kierkegaard, S. (2014). *Temor y temblor*. Alianza Editorial.
- Sartre, J-P. (1993). *El ser y la nada*. Ediciones Altaya.
- Sartre, J-P. (1999). *El existencialismo es un humanismo*. Edhasa.



# El existencialismo en Beauvoir: la libertad del artista y la angustia del lienzo en blanco

Karen Valentina Zapata Quintero  
Universidad de Antioquia

*...para ocupar en el mundo un lugar determinado, sería necesario que él mismo estuviera determinado: una pura pasividad. No se pondría entonces en tela de juicio la finalidad de sus actos: no actuaría. Pero actúa, se interroga, es libre, y su libertad es interioridad. ¿Cómo entonces podría tener un lugar sobre la tierra? Tomará un lugar, lanzándose al mundo, haciéndose existir en medio de otros hombres por su propio proyecto.*

—Simone de Beauvoir,  
*Para qué la acción.*

## Introducción

El rol que Simone de Beauvoir desempeñó en el desarrollo del existencialismo francés y la filosofía en general, se manifiesta, entre otras cosas, por enunciar la *ambigüedad* como el eje sobre el que el ser cobra sentido. Si se considera, al menos de manera superficial, el vasto caudal de aportaciones que realizó la autora, se evidencia entonces que la *libertad* tiene un papel fundamental en su obra. No obstante, para comprender su importancia en el pensamiento de la filósofa existencialista, hay que

reflexionar profundamente respecto a las implicaciones que consigo trae el ejercicio de la libertad: ¿Qué significa ser libre? ¿Es un estado de ser o, más bien, la posibilidad de decidir? ¿Qué limitaciones tiene el ejercicio de la libertad individual? Pues bien, la libertad es el fundamento del ser en tanto la contradicción que le atraviesa, ella también le constituye y le concede la posibilidad de moverse en el mundo en relación con los otros. Es el ejercicio consciente y comprometido de la libertad lo que posibilita su trascendencia. La libertad se erige así como la única realización de la existencia, como la potencia del ser.

Como consecuencia de lo anterior, al existencialismo se le ha acusado constantemente de apelar a un relativismo absoluto, a un pesimismo abrumadoramente fatalista sobre el porvenir de la humanidad, así como de ser una moral de la apatía y el egoísmo; no obstante, de acuerdo con Beauvoir (1995), la subjetividad que esta conlleva “no es inercia, repliegue sobre sí, separación, sino por el contrario, movimiento hacia el otro” (p. 14), es decir, es el acto mismo de construirse como individuo que se relaciona con otros individuos también autorreferenciales. ¿Por qué un acto? Porque la existencia implica libertad, movimiento deliberado de un agente capaz de abrirse paso por el mundo de manera consciente y comprometida consigo mismo y con los demás. Así pues, si la libertad es la potencia de ser del ser, ¿qué implica ser libres en un mundo donde existen otras personas que también lo son y que pueden entrar en conflicto con nosotros? ¿Cómo podemos respetar la libertad ajena sin renunciar a la nuestra?

De entrada, el ser solo puede ser definido en relación con el carácter discreto del individuo: *solo se puede ser en relación a un otro mediante el acto*. La libertad, en el marco de la filosofía existencialista, es el ejercicio consciente de su

existencia, la cual solo es posible mediante la realización continua de su trascendencia al moverse constantemente de un estado a otro. Lo anterior, implica que cada individuo es responsable de lo que hace y las consecuencias que ello traerá para sí y para los demás, ya que “no se es el prójimo de nadie, se hace de otro un prójimo mediante un acto” (Beauvoir, 1995, p. 15). Es por esto por lo que el existencialismo apela a la autenticidad del individuo sin desconocer la situación particular que le condiciona a un universo de posibilidades para actuar, y mediante el acto llegar a ser; es decir, el ser no es una entidad inmanente, sino un fenómeno dinámico y complejo que existe solo en relación con un otro, pues, la libertad de cada sujeto es interdependiente de las libertades de los otros.

### **La consciencia de la existencia y la angustia de existir**

Reflexionar sobre el papel de la libertad en la ética existencialista exige admitir la ambigüedad de la condición humana y la responsabilidad de elegir nuestro propio destino, puesto que las percepciones que tenemos de nuestro yo y del mundo son inconsistentes en el *continuum* de nuestra existencia, en tanto esta se fundamenta únicamente en el complejo entramado de su condición ambivalente<sup>1</sup>. Es en este sentido que, en *Para una moral de la ambigüedad*, Beauvoir enuncia y defiende la necesidad de una moral donde los valores surjan de la pluralidad de consecuencias derivadas de las acciones y elecciones de sujetos singulares, mediante la consolidación de proyectos que apelan a la subjetividad de su devenir. Así, la autora rechaza la idea hegeliana de que la conciliación sea

---

<sup>1</sup> Para Beauvoir (1956), “la verdad de la vida y de la muerte, de mi soledad y de mi relación con el mundo, de mi libertad y de mi servidumbre, de la insignificancia y de la soberana importancia de cada hombre y de todos los hombres” (p. 11).

indispensable<sup>2</sup> y defiende la necesidad de una moral llena de tensiones y dinámicas que la reconfiguran constantemente.

Asimismo, Beauvoir rechaza los sistemas morales tradicionales puesto que defienden nociones como la supuesta omnipotencia de un arquitecto universal o la inmanencia para justificar el supuesto determinismo metafísico del ser, señalando que estas morales son ilusorias y deshonestas ya que ignoran el carácter contingente y dinámico de la existencia humana. En este sentido, defiende la tesis de Sartre respecto a que la noción del Dios creador, en tanto justifica el esencialismo con que se define tradicionalmente a la condición humana, está directamente relacionada con la visión técnica del mundo, puesto que “el concepto de hombre en el espíritu de Dios es asimilable al concepto de abrecartas en el espíritu del industrial” (Sartre, 1999, p. 29). Definir, por tanto, al ser humano desde esta perspectiva es limitarlo a ser un objeto inerte, cosa que para el existencialismo será inadmisibles puesto que incluso la elección de no hacer nada es una elección en sí misma, ratificando así que el ser solo puede ser mediante sí mismo.

Ahora bien, aunque Sartre sostiene que la fuerza del discurso teocéntrico tuvo un papel fundamental en la filosofía hasta el siglo XVII, como ilustra al señalar los aportes de Descartes o Leibniz, argumenta que, aun cuando la tendencia en el siglo XVIII se tornó hacia el ateísmo, ello simplemente reformuló la naturaleza inmanente del ser humano, trasladando la esencia humana

---

<sup>2</sup> En el primer capítulo de *Para una moral de la ambigüedad*, Beauvoir critica esta perspectiva de Hegel por sostener que la condición humana era una relación dialéctica entre fuerzas que se oponen —no se excluyen— por la contradicción misma del ser, hasta que la tensión disminuye y se consigue la resolución del conflicto (Beauvoir, 1956, p. 10).

de la substancia metafísica totalizante proveniente desde la divinidad hacia una substancia conceptual que apela a un conjunto simplificado de cualidades básicas, las cuales reducen a uno y a todos los hombres a una mera categoría. El sujeto es tan solo, entonces, una representación ligeramente distinguible entre otras de la misma idea, que “resulta de esta universalidad que tanto el hombre de los bosques, el hombre de la naturaleza, como el burgués, están sujetos a la misma definición” (Sartre, 1999, p. 30).

En contraste con lo anterior, el existencialismo rehúsa esa tendencia sintetizadora aprehendiendo la ambigüedad de nuestra condición y argumenta que solo es posible definir al ser por el fracaso de su existencia. El ser, en Sartre, es una pasión inútil que busca la trascendencia en lo exterior, en potencias metafísicas, pero una pasión en vano porque está condenado a la inmanencia de su condición. Esta condición que le es inherente no supone en el pensamiento existencialista un fatalismo absoluto e irresoluble; al contrario, como menciona Beauvoir (1956):

El fracaso descrito en *L'Être et le Néant* es definitivo, pero es también ambiguo. El hombre, nos dice Sartre, es “un ser que se hace carencia de ser, a fin de que tenga ser”. Es decir, en primer término, su pasión no le es infligida desde afuera; al contrario, él la elige, ella es su ser mismo y como tal no implica la idea de infelicidad (p. 13).

Así pues, Beauvoir sostiene que la carencia a la que se refiere Sartre, es justamente lo que posibilita la existencia. En este sentido, teniendo en cuenta que la existencia —y todo lo que la configura— antecede y posibilita la esencia, la contradicción inherente a la existencia se revela a nuestros ojos: la trascendencia humana a la que se aspira solo es posible existiendo, solo se es en la existencia, y para existir, se debe actuar.

## **El fracaso: una puerta a la libertad**

Como ya se mencionó, se ha reprochado al existencialismo ser una filosofía fatalista de la resignación; no obstante, el fracaso no es simplemente un accidente, sino una parte integral de la condición humana, surgida en la búsqueda de la trascendencia y la autenticidad. Contrario a lo que se cree, Beauvoir argumenta que aceptar el fracaso es crucial para una existencia auténtica, ya que, sin él, carecería de una verdadera base moral. Tal como menciona Beauvoir (1995): “El hombre que desea, que emprende con lucidez, es sincero en sus deseos; quiere un fin, lo quiere con exclusión de todo otro, pero no lo quiere para detenerse, para gozarlo: lo quiere para que sea superado” (p. 27).

Con esto en mente, vale entonces preguntar ¿qué es la libertad sino el movimiento deliberado del sujeto que le posibilita ser? El ser, puesto que para ser necesita del movimiento, solo puede entonces ser definido a partir de la alteridad, puesto que de la percepción intersubjetiva con que se autodetermina nace la posibilidad de moverse deliberadamente de un estado a otro. En consecuencia, ese movimiento en que el ser trasciende de un estado a otro implica inherentemente una responsabilidad consigo y con los demás.

Así, una reflexión sobre la existencia humana solo es posible si se realiza desde una perspectiva intersubjetiva. Personalmente, percibo con recelo a cualquier individuo que no reflexione sobre su existencia en relación con los otros y el mundo que le rodea. La falta de inquietud frente a la inevitable desigualdad, subordinación y violación de la libertad que lleva a la ausencia de “angustia” me genera desconfianza en tanto, de acuerdo con Femenías (2019),

la situación en la que se inscribe mi libertad y la de los otros implica mi responsabilidad ante ellos y ante mí mismo/a, y viceversa. Queremos la libertad por la

libertad y a través de cada circunstancia particular. Pero, cuando queremos la libertad descubrimos que ella depende enteramente de la libertad de los otros, y que la libertad de los otros depende de la nuestra (pp. 20-21).

En este sentido, considero que, en la ética existencialista propuesta por Beauvoir, es fundamental cuestionar la realidad y no aceptarla como destino, sin preocuparse por las causas que determinan la posición de uno y los otros en la sociedad y en la historia. Nuestra existencia y nuestras acciones se configuran a partir de construcciones sociales y culturales que pueden condicionar la experiencia humana, pero no suprimen el carácter único y libre de cada individuo.

Ahora bien, al aceptar la incertidumbre, lejos de apelar a un relativismo irresoluble y catastrófico como el que plantea Iván Karamázov al decir que “si Dios no existe, todo está permitido” (Beauvoir, 1956, p. 17)<sup>3</sup>, Beauvoir afirma que la responsabilidad de la existencia (individual y colectiva) recae en cada sujeto, y se asume a través de *compromisos absolutamente inevitables* que se pactan mediante su actuar, ya que “Dios puede perdonar, olvidar, compensar; pero si Dios no existe, las faltas del hombre son inexpiables” (Beauvoir, 1956, p. 17). Así pues, es evidente que la humanidad debe conjurar sus propios valores y fines a partir del consenso del colectivo en cuyo seno se encuentra el individuo. De este modo, Beauvoir también pone de manifiesto que una moral ambigua “rehusará negar *a priori* que los existentes separados pueden al mismo tiempo estar ligados entre ellos, que sus libertades singulares pueden forjar leyes válidas para todos” (Beauvoir, 1956, p. 19), es decir, considera que la libertad

---

<sup>3</sup> Beauvoir alude a esta cita de Dostoievski, aunque no nos entrega una amplia argumentación sobre ella de acuerdo con la misma obra del autor ruso. Para una revisión más detallada, sugiero ver Dostoievski (2020) y Kauffman (2016).

de cada sujeto solo se puede sostener por la responsabilidad inherente de todos y cada uno.

Por otra parte, al ejercer la libertad nos enfrentamos a las imposiciones del azar, la muerte y la opresión, o incluso ante la tentación de negar nuestra agencia para refugiarnos en la resignación, como señala Beauvoir (1956) sobre “quienes la idea del fracaso les inspira tal horror que nunca se animan a querer nada” (p. 30); en consecuencia, ante la ausencia del determinismo, de la inmanencia en que se pretende solapar la condición humana, la angustia de existir sobreviene al sujeto y le invade hasta lo más profundo de su espíritu, aplacando de tal modo sus pasiones que opta por negar cualquier agencia que él mismo tenga sobre su porvenir, no obstante, “nadie se atrevería a considerar esta pasividad sombría como el triunfo de la libertad” (Beauvoir, 1956, p. 30) puesto que no hay cosas inmanentes al hombre más que la ambigüedad, y la incertidumbre que esta conlleva es lo que nos permite actuar y así llegar a ser. ¿Por qué pretende negarse el sujeto a ser agente en su historia?

### **La incertidumbre del artista**

La angustia que atraviesa una existencia consciente y ambigua surge, específicamente, en el reconocimiento de la libertad. Si, como en Sartre, la existencia es la dimensión donde el ser puede realizarse, reconocer su libertad y la responsabilidad inherente, implica estrictamente tomar una postura y actuar de manera consecuente, aceptando sin titubeo el resultado de sus acciones. Retomando entonces a Beauvoir (1956) la existencia es, pues devenir ser, por lo que el porvenir no se nos ha de presentar entonces como un retrato terminado sino como un lienzo en blanco del cual podemos y debemos disponer. Así pues, lo único que está bajo el control del individuo es la acción de trazar, pero el resultado se puede ver afectado por

condiciones que él mismo no puede controlar. Solo la muerte le arrebatará la agencia que hay tras cada pincelada, y aun así, su trascendencia se realiza en el preciso momento de cada acción. Para profundizar en esta idea, comentaré a continuación un famoso pasaje de la correspondencia de Vincent Van Gogh desde la perspectiva de Beauvoir.

En agosto de 1882, durante su estancia en La Haya, Van Gogh recibió una carta de su hermano Théo en que le contaba sobre la fascinación que sintió al observar un paisaje armoniosamente dotado de una multiplicidad de colores vibrantes. Al leerla, asombrado por la reflexión de su hermano menor, pues, justamente esa semana, estuvo “muy preocupado por esta cuestión de la profundidad del colorido” (Van Gogh, 1998, p. 82), le respondió relatando la fascinación que sintió ante la multiplicidad de detalles inscritos en el paisaje boscoso que yacía ante sus ojos y que procuró proyectar en su pintura *Meisje in het bos*; no obstante, tras haberse decidido a tal empresa, la angustia sobrevino su intención al enfrentarse a la agobiante inmensidad que la incertidumbre del lienzo en blanco le imponía y cuya única forma de afrontar era mediante la aceptación del fracaso que tuvo en su vano intento de aprehender el mundo.

Lo anterior, de acuerdo con Beauvoir (1956), implica necesariamente el triunfo del proyecto, ya que, como individuo, “no puedo apropiarme del campo de nieve por el cual me deslizo: permanece extraño, interdicto”; sin embargo, “me complazco en ese esfuerzo que hago en pro de una posesión imposible” (p. 14). Claro que yo quisiera ser el paisaje que observo, pero es en esa contemplación del mundo donde podemos entender nuestra presencia en él, puesto que al distanciarnos del otro estamos reclamando nuestra posición individual para poder existir. De este modo, tras cada pincelada carente de precisión, el

pintor comprendió aquel “tipo original de relación íntima con el ser que no es, precisamente, querer ser, sino más bien: querer develar al ser” en el que Beauvoir encontró la victoria de la existencia. En este sentido es que la existencia se hace posible, asumiendo el proyecto que es, pues, moverse hacia un estado que no se es.

Así, en la misiva que envió a Théo como respuesta, Van Gogh (1998) le presenta un croquis del cuadro en cuestión para que, con sus propios ojos, viera el producto que la angustia del lienzo en blanco le presentó:

Yo mismo no sé cómo lo pinto, acabo de sentarme con un cuadro blanco delante del sitio que me impresiona, observo lo que tengo delante de los ojos y me digo: este cuadro debe volverse algo —y me vuelvo descontento—, lo echo a un lado y después de haber reposado lo miro con cierta angustia (p. 85).

Y así, la angustia que el espacio vacío impuso ante su espíritu lo llevó a dar un primer y mal ejecutado trazo, en cuanto a la técnica que debiese seguir un artista, y la misma fue el punto de partida para la proyección de una ilustración magistral. ¿Qué mejor manera de representar cómo el fracaso de la existencia y la angustia que ello trae constituyen el momento en que se configura el proyecto del ser que en la ejecución del cuadro que conmovió su alma?

Al ver la composición a que sus pinceladas dieron lugar, encontró alegría en las carencias de su desarrollo como artista, puesto que si hubiese sido al contrario quizás “hubiera aprendido a dejar pasar inadvertidos efectos de esta clase”, no obstante, en oposición a ello, manifiesta que “es precisamente esto lo que [debe] lograr’ y si esto no es posible, y aunque no fuera posible”, es la acción de lanzarse a la empresa a la que se compromete, “aunque no sepa cómo es menester hacerlo” (Van Gogh, 1998, pp. 84-

85), lo que le da la posibilidad de hacerse un lugar en el mundo. En este sentido, en tanto la existencia es el develamiento del ser, el fracaso y la angustia no deben interpretarse como una “descripción pesimista del hombre: no hay doctrina más optimista, puesto que el destino del hombre está en el mismo” (Sartre, 1999, pp. 61-62), siendo en la acción el único modo en que se trasciende y se consigue la significación de su proyecto.

### **El ser es un proyecto en devenir**

La pintura para Van Gogh era más que un oficio o una pasión estéril, puesto que en medio de las turbulencias que en vida experimentó, encontró en el arte una forma de relacionarse con los otros, un modo de comunicarse e interactuar con su entorno<sup>4</sup>. Así pues, de acuerdo con Beauvoir (1956), “para él, la pintura era un modo de vida personal y de comunicación”; es decir, que aun cuando la enfermedad le desgarraba en cuerpo y alma, el arte fue un modo de renovar el proyecto de su existencia puesto que “podía incluso perpetuarse bajo otra forma hasta en un asilo” (p. 30). He ahí, pues, que en la ética beauvoireana, de acuerdo con Femenías (2019) la noción del fin absoluto es una paradoja necesaria, en tanto

todo fin puede ser superado y, no obstante, el proyecto define al fin como tal. En otras palabras, para superar un fin es necesario, en primer término, haberlo proyectado como algo que no va a ser superado; pero luego hay que superarlo (p. 8).

Ahora bien, cuando Beauvoir habla de la libertad del ser, no desconoce que esta viene limitada por las

---

<sup>4</sup> En sus cartas a Théo, Van Gogh menciona que al observar los paisajes y las pinturas que hace de ellos percibe cómo estos tratan de comunicarle algo que solamente mediante el ejercicio de pintar podrá comprender.

situaciones singulares que cada sujeto experimenta en su devenir. Así, de acuerdo con Femenías (2019), Beauvoir distingue entre la potencia ilimitada, en tanto es “potencia infinita; metafísica” (p. 20), y la libertad fáctica, refiriéndose a la realidad material del ser en cuanto a sus posibilidades de actuar. Siguiendo con lo anterior, ¿de qué manera se experimentan las limitaciones a la libertad? A través del cuerpo, en tanto instrumento de experimentación del mundo y sobre el cual nos posicionamos como individuos en él, es el medio por el cual percibimos y padecemos cada situación de la vida. De este modo, es a través de la liberación del sujeto para el ejercicio consciente sobre su cuerpo en una relación intersubjetiva dinámica, que la trascendencia se hace realidad.

Como consecuencia de lo anterior, en el existencialismo, la pluralidad de situaciones singulares que atraviesan al individuo deben ser terreno fértil para la constitución de compromisos sociales y políticos que posibiliten el ejercicio de la libertad singular de uno y todos los seres. Siguiendo a Sartre (1990):

Tal es el hombre que concebimos: un hombre total. Totalmente comprometido y totalmente libre. Sin embargo, es a este hombre libre al que hay que liberar, aumentando sus posibilidades de elección. En ciertas situaciones, no hay sitio más que para una alternativa, uno de cuyos términos es la muerte. Hay que obrar de modo que el hombre pueda, en todas las circunstancias, elegir la vida (p. 12).<sup>5</sup>

Es, pues, en este sentido que debemos comprometernos, puesto que la potencia del ser que le lleva a trascender no debe verse empañada por imposiciones de agentes

---

<sup>5</sup> Esta cita corresponde a una parte de la presentación de la revista *Les temps modernes*, dirigida por Beauvoir y Sartre, y que Sartre retoma en las primeras páginas de su obra *¿Qué es la literatura?*

externos. Así, aun cuando Van Gogh encontró en la pintura esa potencia ilimitada que le daba sentido a su existencia, las condiciones azarosas del destino desgarraron su alma y no tuvo más alternativa que, como Sartre indica, rechazar la vida como último ejercicio de su libertad.

## **Conclusión**

Enfrentar el absurdo, reconocerse en la ambigüedad, concebir la humanidad como pura potencia y, con esto, la posibilidad de darle sentido a nuestra existencia, todo ello implica asumir cada acción con una responsabilidad y un compromiso social auténticos. La concepción de una esencia, si es que existe, solo es posible a partir desde la existencia humana y su capacidad para moldearla, es decir, la vida adquiere significado cuando reconocemos nuestra capacidad de forjar un sentido, trazar un camino y llenar de significados nuestra propia existencia, siempre con la responsabilidad y el deber político que implica toda acción humana. De este modo, Beauvoir argumenta contra la negación de la responsabilidad inherente a la libertad y la reducción de la humanidad a entidades predefinidas y sostiene que la realidad se construye a partir de la pluralidad de consecuencias derivadas de acciones individuales en situaciones singulares.

Por lo tanto, rechazar la artificialidad de una esencia humana que antecede y determina su existencia es, al mismo tiempo, reconocer y exigir el papel de agentes sobre nuestra propia existencia. Así cualquier compromiso social y ético debe surgir de una comprensión auténtica y una reflexión profunda sobre las implicaciones de nuestras acciones tanto para nuestra propia vida como para la de los demás. Así, el existencialismo se presenta como un llamado a la acción consciente y comprometida. A pesar de la aparente oscuridad que algunos quieren atribuirle, este

encuentra luz en la agencia y la autorregulación del sujeto. La falta de un fin necesario y preestablecido no despoja de significado a la experiencia humana, sino que nos permite entenderla como nuestro propio proyecto.

En conclusión, la propuesta existencialista sostiene que la libertad conlleva una responsabilidad intrínseca, contradiciendo así la idea de una moral que le es dada al hombre por una entidad externa. Es por ello por lo que el ser humano debe responsabilizarse de su existencia y de los compromisos adquiridos mediante la reflexión constante sobre su interacción con el contexto en que se encuentra inmerso, pues el negar los procesos de subjetivación inherentes a la existencia humana, cae en la negación de su libertad y el potencial que esta le da para su realización individual y colectiva. De esta manera, se hace preciso apuntar a un entorno en que se reconozca la interacción constante entre los individuos para validar leyes nacidas de la libertad singular. Asimismo, resulta imprescindible para la realización de este proyecto que se reconozca en la ambigüedad la potencia del ser como característica inherente que le permite la posibilidad de trascender las limitaciones de morales esencialistas.

## **Referencias**

- Beauvoir, S. (2009). *El existencialismo y la sabiduría de los pueblos*. Editorial Edhasa.
- Beauvoir, S. (1995). *Para qué la acción (Pyrrhus et Cinéas)*. Ediciones Leviatán.
- Beauvoir, S. (1956). *Para una moral de la ambigüedad*. Editorial Schapire,
- Dostoievski, F. (2020). *Los hermanos Karamázov*. Editorial Verbum.
- Femenías, M. L. (2019). Filosofía de la ambigüedad o el ambiguo lugar de las mujeres. *cadernos pagu*, 56, 1-29.

- Kaufmann, W. (2016). *Existentialism From Dostoevsky to Sartre*. Pickle Partners Publishing.
- Sartre, J. P. (1990). *¿Qué es la literatura?* Editorial Losada.
- Sartre, J-P. (1999). *El existencialismo es un humanismo*. Editorial Edhasa.
- Van Gogh, V. (1998). *Cartas a Théo*. Idea Universitaria.



*Meisje in het bos / Chica en el bosque*

Pintura realizada por Vincent Van Gogh y sobre la cual le escribió a su hermano Théo en agosto de 1882. Actualmente, la pintura hace parte de la colección del artista en el Museo Kröler - Müller de Países Bajos. <https://krollermuller.nl/en/vincent-van-gogh-girl-in-a-wood-1>

# El uso y abuso de Simone de Beauvoir

## Reevaluación de la crítica postestructuralista francesa<sup>1</sup>

Elaine Stavro<sup>2</sup>

Dado que el reciente giro de los teóricos literarios y culturales hacia la filosofía francesa se ha basado en la semiótica o el postestructuralismo, la anterior generación humanista existencial de Simone de Beauvoir ha sido en su mayor parte ignorada o apresuradamente descartada<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Este texto se publicó con el título "The Use and Abuse of Simone de Beauvoir. Re-Evaluating the French Poststructuralist Critique" en: *The European Journal of Women's Studies*, 6, 1999, pp. 263-280 (N. del T.)

<sup>2</sup> Me gustaría agradecer a Frank Cunningham, Charmaine Eddy, Bernie Lesawich y Frank Pearce por sus útiles comentarios sobre las primeras versiones de este artículo.

<sup>3</sup> Las excepciones notables son *Simone de Beauvoir's The Second Sex* de Ruth Evans (1998) y *Simone de Beauvoir - The Making of an Intellectual Woman* de Toril Moi (1994). La primera obra es una serie de elogiosos artículos interdisciplinarios sobre *El segundo sexo*, que lo representan como un texto prematuro que continúa "obsesionando" al feminismo (Evans, 1998, p. 23). Si bien *El segundo sexo* puede parecer anticuado, escrito en 1949 ofreciendo una narrativa modernista de la liberación de la mujer, escribe Evans, es posmoderno y oportuno "en el sentido de que se abre continuamente a una serie de problemas presentes en la modernidad: identidad, historia, género y representación" (Evans, 1998, p. 23), que preocupan al feminismo actual. Los diversos ensayos de esta colección se hacen eco de estos sentimientos y consideran que *El segundo sexo* es a la vez fructífero y oportuno. El libro de Moi explora tanto el contexto histórico de la obra de Beauvoir como sus complejas y, a menudo, contradictorias posiciones temáticas como mujer de clase media y filósofa feminista francesa. Ambos libros son importantes para

Esto es cierto tanto para las feministas postestructuralistas con inclinaciones psicoanalíticas (Cixous, Grosz, Irigaray y Kristeva) como para sus homólogas foucaultianas (Braidotti, Hekman, Morris, Scott, Pringle, Watson y Weedon). Con frecuencia se cita a Simone de Beauvoir, pero sus ideas no se analizan rigurosamente, ya que se consideran fundamentalmente trascendidas por el giro postestructuralista. Entre las feministas postestructuralistas se ha producido cierta revisión de las estrategias de Beauvoir, pero a menudo el foco de su interés ha reflejado que se supone que las ideas de Beauvoir se expresan mediante un discurso masculino universal y, por tanto, son fundamentalmente defectuosas; o que se centran en la ubicación social de Beauvoir, o en la vida de Beauvoir como texto: se presta poca atención a sus ideas filosóficas<sup>4</sup>. Muy recientemente, se ha publicado una

---

reconocer la recepción hostil de *El segundo sexo* cuando se publicó por primera vez y durante las luchas feministas francesas en los años 1970 y 1980. En particular, el artículo de Catherine Rodgers en la colección de Evans, "La influencia de *El segundo sexo* en la escena feminista francesa", corrige la imagen que los angloamericanos tienen del texto como un "dinosaurio teórico" (Rodgers, 1998a, p. 59). Al entrevistar a feministas más cercanas a los sentimientos igualitarios de Beauvoir y descentrar la importancia de las feministas diferencialistas francesas, proporciona una representación más equilibrada de la escena feminista francesa. Sin embargo, ninguno de estos trabajos sobre Beauvoir se preocupa por la utilidad teórica de su problemática filosófica, o la relevancia de *El segundo sexo*, una deficiencia relacionada con su actitud posmoderna hacia los textos y su predisposición disciplinaria como críticas literarias y culturales. Como teórica social y política, creo que las ideas de Beauvoir pueden usarse para propósitos feministas contemporáneos, aunque no pretendo recuperarlas aquí; no obstante, este artículo se basa en ese proyecto más amplio.

<sup>4</sup> Dos excepciones son Linda Zerilli y Judith Butler. La primera emplea hábilmente una estrategia textual posmoderna para recuperar a Beauvoir de sus críticas posmodernas y postestructuralistas que suponen que Beauvoir denigra la maternidad, la crianza de los hijos y la sexualidad femenina como "actividades alienantes y reaccionarias" (Zerilli, 1992, p. 114). Zerilli sostiene que al menospreciar lo maternal,

colección de apreciativas lecturas posmodernas sobre *El segundo sexo*, que cuestionan las representaciones simplistas del feminismo de Beauvoir como un proyecto modernista de liberación feminista y lo celebran por haber anticipado las preocupaciones filosóficas contemporáneas sobre la identidad, la historia, el género y la representación (Evans, 1998). Aunque este libro se aparta de la denuncia más popular contra Beauvoir, su disposición posmoderna no valora la utilidad de sus ideas filosóficas y considera su “aparato existencial como anticuado” (Evans, 1998, p. 2). Menos preocupada por una lectura posmoderna de los textos, creo que las ideas de Beauvoir son relevantes en los debates feministas contemporáneos. Aunque aquí no pretendo recuperarlos con fines feministas, este artículo se orienta hacia ese fin.

Mi interés en este artículo es alterar la imagen postestructuralista popular sobre el feminismo de Beauvoir como algo pasado de moda. Para hacerlo, vuelvo a los “intercambios originales” entre Beauvoir y las feministas postestructuralistas francesas (Cixous, Irigaray, Kristeva) o las feministas de la diferencia, como llegaron a llamarse, donde comenzó esta actitud desdeñosa, para determinar cuán adecuadas o inadecuadas fueron sus críticas. Lejos de haber refutado sus ideas, no lograron

---

Beauvoir no rearticula el sujeto de la modernidad, porque “es una estrategia discursiva feminista de desfamiliarización sofisticada y subestimada” (Zerilli, 1992, p. 112). En “Sexo y género en *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir”, Judith Butler ha recuperado la teoría de Beauvoir sobre el cuerpo sujeto al corregir las insuficiencias postestructuralistas. La explicación de Beauvoir sobre convertirse en un género, sostiene, es fructífera porque es capaz de reconciliar la oposición inadecuada del género como proyecto volitivo de libre elección y el género como construcción cultural recibida pasivamente (Butler, 1986, p. 37). Sin embargo, el uso que hace Butler de Beauvoir es ecléctico, citando a Beauvoir para apoyar su propia interpretación culturista del cuerpo, y al hacerlo malinterpreta el significado de las declaraciones de Beauvoir, cometiendo una injusticia con la posición teórica de esta.

abordarlas rigurosamente, prefiriendo en cambio afirmar su innovación teórica y denunciar a Beauvoir como un ejemplo del “humanismo de la Ilustración” (Kristeva, 1986, p. 196), una representante de una generación feminista pasada. Así, basándome en una lectura cuidadosa de *El segundo sexo*, enfrente y defiendo a Beauvoir de sus críticas de universalista, falocéntrica y de ser una incauta sartreana. Lejos de estar teóricamente en bancarrota, sostengo, las ideas de Beauvoir conducen a una comprensión mucho más compleja de la “otredad” de las mujeres que la de sus oponentes, porque es capaz de dar cabida a ideas tanto psicoanalíticas como materialistas sin reducir un registro de la realidad de las mujeres a lo otro.

### **Beauvoir como otra en el discurso femenino postestructural francés**

Antes de enfrentar las críticas postestructuralistas a Beauvoir, es necesario comprender el contexto histórico cultural en el que surgieron. La atmósfera intelectual en Francia en la década de 1960 se caracterizó por un ataque a la filosofía humanista en general, y a Sartre y Beauvoir en particular. Althusser y Lévi-Strauss inauguraron el cambio de paradigma estructuralista, basado en su alejamiento y repudio del humanismo. Apoyándose en la semiología y la comprensión estructural de los fenómenos, se volvieron contra el historicismo, la antropología filosófica y la ontología, todos asociados con las deficiencias del humanismo. La filosofía de Sartre fue denunciada por antropomorfizar el mundo y producir una ideología eurocéntrica en lugar de ciencia. Aunque los postestructuralistas (Foucault, Lacan, Derrida) desafiaron las estructuras del análisis de sus antepasados, también reiteraron un fuerte mensaje antihumanista. La “muerte del hombre” se convirtió en un estribillo muy trillado. Así como Althusser, Lévi-Strauss, Foucault, Derrida y Lacan denunciaron el humanismo (socialista) de Sartre, Cixous,

Irigaray y Kristeva montaron lo que se ha llegado a describir como una “cruzada contra el feminismo al estilo Beauvoir” (Braidotti, 1991, p. 168) y su feminismo igualitario.

El antihumanismo también se convirtió en un mantra dentro del movimiento feminista. Con el ascenso del feminismo en Francia, a finales de la década de 1960, las feministas de la diferencia se aliaron con *psychanalyse et politique*, o el grupo “Psych et Po” como llegó a ser conocido, compuesto por académicas formadas por una lectura crítica del psicoanálisis lacaniano. Este grupo, encabezado por Antoinette Fouque, se consolidó en oposición al colectivo *Questions Féministes* (una alianza de feministas socialistas y radicales adheridas a políticas de izquierda lideradas por Simone de Beauvoir y Christine Delphy)<sup>5</sup>.

“Psych et Po” dedicó mucha energía a amonestar al activismo feminista y al compromiso político, calificándolos de falocéntricos e insuficientemente radicales. Se negaron a participar en actividades feministas colectivas —como la campaña por el aborto voluntario— con el argumento de que era “un pequeño asunto reaccionario burgués” (Tristan & de Pisan, 1987, p. 53). Se las recuerda por llevar carteles que decían “Abajo el feminismo” en una marcha del Día Internacional de la Mujer (Duchen, 1986). Su popular revista, *Les Femmes hebo*,

---

<sup>5</sup> Entre el 19 y el 23 de enero de 1999, se celebró en París una conferencia en conmemoración del 50º aniversario de la publicación de *El segundo sexo*, que reunió una gran cantidad de trabajos contemporáneos sobre Beauvoir por parte de filósofas, sociólogas y críticas literarias de 36 países diferentes. En discusiones sobre la recepción contemporánea de Beauvoir, Christine Delphy expresó su preocupación de que las versiones angloamericana y australiana del feminismo francés hubieran marginado la actividad de Beauvoir en el movimiento feminista francés en la década de 1970 y esto era lamentable.

despreciaba la “misoginia” de Beauvoir y su “feminismo fálico”, que, según creían, estaba orientado a aumentar el estatus de las mujeres dentro de las estructuras de poder existentes identificadas como masculinas, en lugar de desafiarlas. La animosidad de Fouque hacia Beauvoir y su tipo de feminismo es bien conocida en Francia. Al atribuir el compromiso político feminista de Beauvoir a Sartre, Fouque (1991, p. 9) lo asocia con “la conciencia culpable del intelectual” (Fouque, 1991, p. 6). En vísperas de la muerte de Beauvoir, ocasión habitual para comentarios conciliadores, Fouque reitera sus críticas habituales hacia ella: “Hace solo un mes, ella [de Beauvoir] concedía entrevistas para hacer valer sus posiciones feministas universalistas, igualitarias, asimiladoras y normalizadoras, atacando rotundamente a cualquiera que no se alineara” (Fouque, 1991, p. 26). Finalmente, declara que la muerte de Beauvoir es progresista para el movimiento feminista francés: “quizás acelere la entrada de las mujeres en el siglo XXI” (Rodgers, 1998<sup>a</sup>, p. 70).

En el contexto de una rivalidad pública muy cargada entre el humanismo y el postestructuralismo, uno podría haber esperado acalorados debates intelectuales entre las feministas de la diferencia y Beauvoir. Pero esto no sucedió. De hecho, hubo una marcada renuencia por parte de estas a mencionar el nombre de Beauvoir en sus textos, y mucho menos a abordar sus ideas. En lugar de ello, siguieron una estrategia de silencio. El artículo de Kristeva “El tiempo de las mujeres”, considerado una de las críticas más desarrolladas a Beauvoir, al menos en el mundo inglés, nunca identifica a su protagonista. En “Stabat Mater”, Kristeva (1985) menciona brevemente su desacuerdo con la interpretación de Beauvoir de la Virgen Madre como una “derrota femenina porque la madre se arrodilló ante su hijo apenas nacido” (Kristeva, 1986, p.

171), sin embargo, no desarrolla a profundidad sus diferencias teóricas.

Tanto Hélène Cixous como Luce Irigaray no mencionan el nombre de Beauvoir en sus textos antes de su muerte<sup>6</sup>. Esto es particularmente extraño, dado que el artículo de Cixous (1981), "La risa de medusa", (donde describe *l'écriture féminine*) se publicó por primera vez en una edición especial de *L'Arc* (1975) dedicada a Simone de Beauvoir. Igualmente sorprendente es el hecho de que Irigaray no mencione a Beauvoir en su texto sobre filosofía y feminidad *Espéculo de la otra mujer* (Irigaray, 1985a), presumiblemente un candidato obvio para su consideración.

Después de la muerte de Beauvoir, hay testimonios tardíos de su contribución al movimiento de mujeres. Cuando fue entrevistada tras la publicación de *Les Samourais* (1990), inspirada en *Les Mandarins* de Beauvoir, Kristeva habló de su admiración por Beauvoir y su creencia de que sufrieron el mismo destino que las mujeres intelectuales en Francia.

*Yo, tú, nosotras* de Irigaray comienza con un reconocimiento al papel de Beauvoir en la inspiración de las luchas de las mujeres por la justicia social en Francia y en el extranjero (Irigaray, 1993, p. 10). Sin embargo, los

---

<sup>6</sup> Luce Irigaray, en *Yo, tú, nosotras* ha escrito cómo podría haber trabajado, o más bien debería haber trabajado, con Beauvoir, si no hubiera permanecido distante y amenazada por su posición psicoanalítica. Irigaray recuerda su decepción personal por el hecho de que Beauvoir no respondiera a su copia autografiada de *Espéculo de la otra mujer* (Irigaray, 1985a) y su falta de simpatía por su expulsión de la *École Freudienne*. Irigaray parece estar convenientemente ignorando su propio despido o su velada hostilidad hacia las ideas de Beauvoir, lo que habría hecho que la colaboración fuera difícilmente concebible. Beauvoir colaboró con feministas que compartían su orientación teórica histórica y política.

elogios de Irigaray rápidamente se convierten en acusaciones: culpa a Beauvoir por no responder a una copia autografiada de *Espéculo de la otra mujer*; por no ayudarla en sus luchas con sus colegas masculinos, por utilizar sus conocimientos psicoanalíticos a pesar de su desdén público por el psicoanálisis (Irigaray, 1993, pp. 10-11). Estos actos, para la autora, son sintomáticos del estilo universalista del feminismo de Beauvoir. Condena el “deseo de Beauvoir de deshacerse de la diferencia sexual, como un llamado a un genocidio más radical que cualquier forma de destrucción que haya habido en la historia de la humanidad” (Irigaray, 1993, p. 12). Incluso al reconocer sus logros, Irigaray aprovecha esta ocasión para difamarla.

Luego, Irigaray, Kristeva y Cixous fueron entrevistadas sobre la importancia de *El segundo sexo* para el feminismo francés; vale la pena explorar sus intervenciones. Irigaray repite su crítica al igualitarismo de Beauvoir: rechaza sus afirmaciones de igualdad porque “la igualdad significa llegar a ser totalmente como los hombres” y se niega a “ser un ser humano porque el llamado discurso universal... está sexualizado principalmente de una manera masculina” (Rodgers, 1998<sup>a</sup>, p. 75). Irigaray afirma que renunciar a la diferencia o “participar de ella solo en un universo masculino” como lo hace Beauvoir “es el callejón sin salida más obvio del feminismo” (Rodgers, 1998a, p. 75). Kristeva reitera su interés en “el comportamiento [de Beauvoir], en su vida social y política” (Rodgers, 1998b, p. 197), sin embargo, reafirma su creencia de que las obras de Beauvoir son de dudoso valor filosófico: “sus conceptos no me interesaban... muchos pasajes no eran pertinentes y/o exagerados” (Rodgers, 1998b, p. 197) y “su análisis de la maternidad como una obligación masoquista impuesta a las mujeres... me parece de otra época” (Rodgers, 1998b, p. 198). Cixous resume de manera bastante dramática sus sentimientos hacia Beauvoir: “Beauvoir no es una

enemiga, ella no es nada" (Rodgers, 1998a, p. 70). Cixous insiste en que "Beauvoir no inventa nada, copia, reproduce los clichés de Sartre y de la sociedad; no hay escritura —*écriture*— en *El segundo sexo*... no hubo progreso, ni apertura, ni invención, solo una tremenda represión" (Rodgers, 1998a, p. 70).

La crítica más detallada del feminismo humanista se encuentra en "El tiempo de las mujeres" de Kristeva. Dado que este artículo en particular ha desempeñado un papel tan formativo a la hora de moldear la comprensión del feminismo francés por parte de las feministas de habla inglesa, es necesario realizar un cuidadoso escrutinio (Moi, 1985). Este ejemplifica la actitud postestructuralista hacia el feminismo humanista en general y hacia Beauvoir en particular; ambos asuntos funcionan dentro del texto de Kristeva como lo "Otro", una encarnación de todo lo que estaba mal en las formas anteriores de feminismo y que ha sido superado y corregido por las generaciones recientes de feministas.

En "El tiempo de las mujeres", Julia Kristeva divide heurísticamente el feminismo francés en tres olas: la primera ola, humanista, comprometida con principios igualitarios, que confía en que el Estado incluya a las mujeres en las instituciones existentes y está impulsada por una noción lineal del "tiempo como historia", como proyecto y progreso (Kristeva, 1986, p. 193); la segunda generación, postestructuralista, que se aleja de la igualdad socioeconómica para centrarse en la diferencia sexual (Kristeva, 1986, p. 194); y el tercer movimiento, que ella identifica como apenas comenzando a aparecer, y que ha señalado una "indiferencia" hacia la diferencia sexual (Kristeva, 1986, pp. 209-210). Estas dos últimas olas rechazan la política como lugar de intervención, ya que el idioma y la cultura son las principales fuentes de la inferioridad de las mujeres. Han desechado el estado y la

lógica del tiempo lineal como patriarcal, creyendo que el tiempo cíclico y monumental tiene más afinidad con la subjetividad femenina e inspirará nuevos asuntos socio-simbólicos, y nuevas relaciones entre los sexos.

Kristeva se refiere a las feministas existenciales, pero no nombra a ninguna oponente; sin embargo, su referencia a alguien que cree "en la necesaria identificación entre los sexos como único y específico medio para liberar al 'segundo sexo'" (Kristeva, 1986, p. 195) es reveladora. Beauvoir, autora de *El segundo sexo*, es el objetivo obvio. Kristeva tampoco identifica explícitamente a las representantes de la segunda ola, pero sus referencias a la *l'écriture féminine* y al imaginario masculino implican a Cixous e Irigaray. Esta estrategia le permite hacer declaraciones muy amplias y vagas sobre las feministas de la primera y segunda ola y sus asuntos socio-simbólicos, sin comprometer críticamente sus ideas. Si ella hubiera mencionado realmente a las autoras, habría tenido que abordar la complejidad de sus posiciones teóricas y sus prácticas feministas, una tarea mucho más difícil. En este movimiento retórico, Julia Kristeva reafirma un dramático cambio de paradigma respecto del feminismo humanista y reconoce sus diferencias matizadas con quienes celebran lo "femenino". Mientras que Beauvoir se erige como "lo Otro"; la segunda generación se presenta como versiones inmaduras de ella misma. Se afilia a estas "teóricas de la diferencia", pero también se describe a sí misma como alguien que las ha trascendido. En contraste con Beauvoir, Kristeva se ve a sí misma como parte de la generación más joven que llegó al feminismo después de mayo de 1968 y que comparte "esta desconfianza exacerbada hacia toda la dimensión política" (Kristeva, 1986, p. 194). Su feminismo refleja en parte una antipatía hacia la política, particularmente en sus formas institucionalizadas, pero de manera más positiva sus intereses intelectuales radicaban

en la estética y el psicoanálisis (Kristeva, 1986, p. 194). Así, la autora identifica a estas mujeres como personas que buscan “dar lenguaje a las experiencias intersubjetivas y corporales que la cultura dejó mudas en el pasado”, y por lo tanto luchan por “el reconocimiento sociocultural de las mujeres” (Kristeva, 1986, p. 194). Las reformas legales, económicas y políticas no solo son insuficientes sino que están mal dirigidas, porque estas feministas con inclinaciones psicoanalíticas creen que el mundo social, económico y político está sustentado por el imaginario masculino. Por tanto, las reformas de Beauvoir no liberarán a las mujeres de su opresión, pues esta es mucho más profunda: es de origen psicosexual. Las luchas “superficiales” de Beauvoir por el cambio, afirma, son imprudentes y están destinadas a ser ineficaces.

La caracterización que Kristeva hace de Beauvoir y del feminismo de la primera ola como preocupados por la igualdad socioeconómica más que por la diferencia sexual es simplista. Beauvoir reconoce la importancia del medio socioeconómico y político en la constitución de la situación de las mujeres y como terreno de lucha por su liberación, pero cree que las formas existentes de materialismo histórico son inadecuadas, ya que la sexualidad no puede explicarse en términos de modelos productivos de relaciones sociales. Advierte de la insostenible reducción del antagonismo de sexos a un antagonismo de clase. Puesto que las mujeres no son simplemente trabajadoras involucradas en procesos productivos sino reproductoras de la especie, su relación sexual con los hombres y su relación íntima con sus hijos y su maternidad no pueden simplemente subsumirse bajo una relación económica como lo hace Engels (Beauvoir, 1974, p. 66).

Para Beauvoir, la liberación de las mujeres no se trata de su inserción en las instituciones sociales y políticas existentes, como sugiere Kristeva (1986, p. 194). La

caracterización que esta hace de la preocupación de Beauvoir por la igualdad como “la identificación de las mujeres con los valores lógicos y ontológicos de una racionalidad dominante en el Estado nación” (Kristeva, 1986, p. 194) es equivocada. Como socialista democrática, Beauvoir cree en transformar radicalmente las instituciones y las relaciones, para permitir que las mujeres sean agentes activas y tratadas como sujetos recíprocos. Esto implica cambios estructurales, pero también psicológicos. Las mujeres deben transformar sus relaciones íntimas con los demás y superar su complicidad con las fuerzas de su cosificación. Beauvoir criticó el psicoanálisis contemporáneo por ser masculinista y por sobredeterminar la dimensión psicosexual de la existencia de las mujeres, sin comprender así las aspiraciones ontológicas de las mujeres hacia la agencia y los efectos que la participación activa en la esfera pública tendría en la psique femenina.

### **Enfrentando la carga del universalismo de Beauvoir**

Consideremos detenidamente la crítica de Kristeva al humanismo (es decir, a Beauvoir) como productora de una forma de universalismo abstracto que es “indiferente a la diferencia”. Según ella, “el carácter específico de la mujer solo podría aparecer como no esencial o incluso inexistente para el espíritu totalizador e incluso totalitario de la ideología [humanista de la Ilustración]” (Kristeva, 1986, p. 196). Afirma que “el proyecto político emancipatorio del humanismo (ya sea democrático liberal o socialista hace poca diferencia) impone igualmente a las mujeres una visión totalitaria ‘masculina’ de una sociedad igualitaria, perdiendo así lo distintivo ‘femenino’” (Kristeva, 1986, p. 196). Aunque se ha logrado la igualdad económica, política y profesional, dice Kristeva, la libertad sexual no ha estado ni puede estar dentro de este marco, porque requiere atención a la especificidad y la cuestión simbólica. Irigaray

hace un comentario similar: la estrategia igualitaria de Beauvoir “oculta, ignora y anula las diferencias entre los sexos” (Irigaray, 1985b, p. 166). Estas afirmaciones no están fundamentadas, sino que simplemente se derivan de su representación del feminismo humanista como un discurso universalizador y, por tanto, falocéntrico.

Al exigir un trato igualitario universal, ¿querían las feministas/feministas humanistas de la primera ola que las mujeres fueran como los hombres y negaban las diferencias entre diferentes grupos de mujeres? ¿Se estaban universalizando y masculinizando sus teorías y prácticas igualitarias? Para responder a estas preguntas hay que observar los diferentes movimientos políticos feministas y sus estrategias. Por muy convincentes que parezcan las afirmaciones de Kristeva, no se puede simplemente suponer que se derivan de su afirmación de que se privilegia lo simbólico masculino y el mutismo del imaginario femenino (semiótico).

No solo la caracterización que hace Kristeva del humanismo ilustrado es abstracta e infundada, también lo es su tratamiento de Beauvoir. Como nuestro, sus luchas feministas por la igualdad no fueron ni masculinistas ni homogeneizadoras. Beauvoir buscó mejorar las condiciones de vida de las mujeres, empoderarlas y desarrollar sus capacidades, no para que pudieran convertirse en hombres o competir en un mundo de hombres, sino para que pudieran participar activamente en el espacio público fuera del hogar, un mundo del que las mujeres, en su mayoría, habían sido excluidas. Formular el espacio público y la vida socioeconómica de una forma tan masculina como lo hace Kristeva prioriza la diferencia sexual. Para Beauvoir, este espacio está atravesado por privilegios raciales y de clase, así como por el género. No solo las mujeres fueron excluidas de la vida cívica, sino también la mayoría de los hombres de clase

trabajadora y no europeos. A diferencia de sus críticas, Beauvoir mostró cierta preocupación por reconocer la prominencia de las diferencias políticas de clase, raza y etnia y no simplemente de género.

Beauvoir aplica un enfoque fenomenológico a la complejidad y diversidad de la vida de las mujeres, de ahí que el género no sea una estructura o experiencia esencial. Creo que la filosofía universalista de Beauvoir permite articular diversas diferencias sociales y políticas que sus oponentes, en su mayoría, ignoran.

El uso que hace Beauvoir de la relación amo/esclavo para caracterizar la opresión de las mujeres permite que el estatus inferior del esclavo sea igualmente aplicable a hombres no blancos o de clase trabajadora. Ella deseaba liberar no solo a las mujeres de sus vidas restrictivas e insatisfactorias, sino también a muchos grupos de hombres minoritarios, a quienes se constituía como Otros y se les negaba la agencia. Ya a finales de la década de 1940, Beauvoir era consciente de las luchas negras por la liberación y de la opresión de las relaciones coloniales que más tarde influyeron en su apoyo a la independencia de Argelia.

Como he demostrado, contrariamente a lo que afirman sus críticas, el humanismo de Beauvoir no es una forma de universalismo abstracto. Ella presta atención a la diferencia sexual y sus campañas por el derecho al aborto y la anticoncepción dan fe de ello. En la década de 1970, Beauvoir admitió la importancia de las luchas de las mujeres específicamente: fue una de las principales impulsoras para conseguir firmas para el manifiesto de las 343, una campaña por la despenalización del aborto, que inició una lucha de cinco años por la legalización del aborto en Francia. Fue presidenta de *Choisir* y participó en el *Droit de Femme*. Además, tanto sus formulaciones

filosóficas como su práctica política tuvieron en cuenta diferencias distintas a las sexuales. Apoyó públicamente la independencia de Argelia, una posición muy peligrosa, y contribuyó decisivamente a la liberación de Djamilia Boupacha, una joven argelina que había sido torturada por la policía francesa para obtener una confesión falsa.

### **Interrogando la misoginia de Beauvoir**

Hay muchos pasajes en *El segundo sexo* donde Beauvoir denigra la sexualidad femenina, el embarazo y la crianza de los hijos, y estos se citan como ejemplos de su misoginia y como base para afirmar que ella cree que las mujeres liberadas deberían emular a los hombres. No se exploran sus declaraciones reales sobre la sexualidad; en cambio, Kristeva, Irigaray y Cixous se hacen eco de las denuncias populares del feminismo “fálico” de Beauvoir. Si hubieran examinado su texto, encontrarían que ella no celebra al sujeto masculino trascendente e incorpóreo como el objetivo de las mujeres, ni tampoco denigra simplemente el cuerpo femenino y sus funciones reproductivas pasivas, la habitual lectura parodiada. Beauvoir pide superar la actual dualidad de género entre trascendencia e inmanencia, ya que ambas deben integrarse en una sola existencia. Ella es muy consciente de cómo históricamente la trascendencia ha sido designada como un dominio masculino y las mujeres han sido relegadas a la esfera de la inmanencia, y cómo el matrimonio ha sostenido esto. Pero ella no pide que las mujeres encarnen las formas de trascendencia existentes. Ella dice: “el hecho es que toda existencia humana implica trascendencia e inmanencia al mismo tiempo; para avanzar, cada existencia debe mantenerse, para expandirse hacia el futuro debe integrar el pasado, y al comunicarse con los demás debe encontrar la autorrealización” (Beauvoir, 1974, p. 480). Esto aún no se ha logrado y seguramente no se logrará en su forma masculina actual.

Nuevamente, para comprender plenamente la posición de Beauvoir sobre la sexualidad femenina, no se pueden simplemente leer sus comentarios peyorativos sobre la maternidad, la menopausia y la menstruación, o sus descripciones de la anatomía sexual femenina como algo parecido a un molusco (Beauvoir, 1974, pp. 406-407), como una tendencia anti-mujer porque eso trataría su significado como esencial y fijo en lugar de construido social e históricamente. Beauvoir reconoce las diferencias corporales y sexuales, pero inmediatamente añade que estos hechos no tienen significado en sí mismos, “toman valores diferentes según el contexto económico y social” (Beauvoir, 1974, p. 59). Observa que “las cargas de la maternidad pueden ser abrumadoras si la mujer se ven obligada a sufrir embarazos frecuentes y si se ve obligada a amamantar y criar a sus hijos sin ayuda; pero si ella procrea voluntariamente y si la sociedad acude en su ayuda”, se aligeran (Beauvoir, 1974, p. 59). El significado del embarazo varía de una sociedad a otra. Solo si se interpreta que Beauvoir produce verdades universales y eternas sobre la maternidad y las mujeres, se puede leerla como misógina. Esto es precisamente lo que han hecho las feministas postestructuralistas francesas.

Beauvoir no dejó de prestar atención a la diferencia sexual. En *El segundo sexo*, ella es muy consciente de que la sexualidad femenina está predominantemente definida por los hombres en el momento en que escribe. Describe los efectos debilitantes de la feminidad contemporánea, donde las mujeres son definidas como objetos del deseo masculino y se ven obligadas a producir la descendencia de sus maridos. Sin embargo, las declaraciones negativas de Beauvoir sobre las experiencias sexuales “femeninas” deben verse como síntomas de una sociedad patriarcal en la que las experiencias de las mujeres están

masculinizadas, en lugar de afirmaciones universales sobre las mujeres.

Si se acepta la tesis falogocéntrica de Kristeva, que considera que el trabajo filosófico se rige por principios de no contradicción, coherencia y pensamiento lineal, y por tanto está definido por el imaginario masculino, entonces el discurso de Beauvoir es masculinizado. Pero esta tesis tiene varias deficiencias. En primer lugar, niega la posibilidad de una filosofía feminista coherente o de una teorización feminista general. En segundo lugar, tiene una teoría restrictiva del sujeto que problematiza la agencia de las mujeres. Dado que lo “femenino” se constituye dentro de una economía represiva del discurso fálico (el lenguaje y la cultura están definidos por el imaginario masculino y, por tanto, son apropiados por lo masculino), las perspectivas de que las mujeres se transformen fuera de lo masculino son limitadas. De ahí surge el problema de la agencia femenina. La prominencia de lo psicosexual y lo lingüístico tiende a subordinar las relaciones sociales/políticas/económicas al registro psíquico, produciendo una teoría que da demasiada rienda suelta a la sexualidad a la hora de determinar la subjetividad. Finalmente, dado que el discurso es constitutivo de las relaciones sociales, este es un enfoque muy limitado para comprender la complejidad del mundo. La realidad política se lee a partir del discurso falogocéntrico, por lo que no se analiza la situación histórica específica y las fuerzas que producen y sostienen estos discursos. La debilidad de este enfoque se evidencia en el tratamiento que las feministas de la diferencia dan a Beauvoir: el falogocentrismo se deduce de su humanismo universal y todas sus estrategias feministas están inscritas en el imaginario masculino. Esto no hace justicia a la complejidad del pensamiento de Beauvoir ni comprende el

contexto histórico específico en el que emerge su significado feminista.

*El segundo sexo* fue escrito en Francia a finales de los años cuarenta; a las mujeres se les acababa de dar el voto y se les negaba la mayoría de las oportunidades educativas y laborales que se brindaban a los hombres. Para Beauvoir era necesario oponerse a quienes identificaban a las mujeres como biológica o psicológicamente aptas para la maternidad, porque eran precisamente este tipo de argumentos los que plagaban a las mujeres que se esforzaban por participar en la vida pública/política. Beauvoir cuestionó la noción de “anatomía como destino” y la idea del eterno “femenino”, así como la noción de una economía libidinal distintivamente femenina. Cuando Beauvoir (1974) dice que “no se nace mujer, se llega a serlo” (p. 301), subraya que la mujer es un producto histórico-cultural, más que una especie determinada o natural. Ella cree que el género se adquiere social y culturalmente, forma parte de la identidad social actual de cada uno, que podría ser de otra manera. En el período de posguerra, cuando se suponía que las mujeres eran psicológicamente diferentes de los hombres, y que estas diferencias justificaban su exclusión del ámbito público, la estrategia de Beauvoir de argumentar que esas diferencias están construidas social y culturalmente no es una estrategia masculinista, sino de hecho una estrategia feminista progresista.

La crítica de Beauvoir a la maternidad debe entenderse en el contexto en el que se criminalizaron el aborto y el control de la natalidad; la maternidad no era una elección sino una exigencia cultural y social. Dada esta situación, no fue nada liberador para las mujeres celebrar la maternidad, porque es precisamente la naturalización de esta y el romanticismo en torno a las relaciones entre madre e hijo lo que preservó los roles de género tradicionales y la

división sexual del trabajo, y mantuvo a las mujeres fuera del dominio público. De manera similar, llamar la atención sobre las experiencias de dolor, estrés emocional y morbilidad de las mujeres que acompañan a la pubertad femenina, el embarazo y la menopausia no esclaviza a las mujeres a su cuerpo, ni denigra el cuerpo femenino y celebra el cuerpo masculino, porque nuevamente eso sería tratar estas experiencias como universales o esenciales cuando no lo son. La estrategia de Beauvoir de “hacer visibles” experiencias dolorosas, muchas veces ignoradas, contradice el romanticismo que tradicionalmente acompaña a las experiencias de feminidad y maternidad. Esta estrategia no es falocéntrica ni misógina, pero es necesaria para desafiar los patrones que inhiben la agencia de las mujeres y, por tanto, son feministas.

Otro objetivo de las críticas postestructuralistas de Beauvoir es la importancia que ella atribuye a la capacidad racional de las mujeres, ya que, según ellas, esto revela su compromiso con el valor modernista masculinizado de la racionalidad y perpetúa la desaparición del cuerpo (Kristeva, 1986, p. 194). Una vez más, este tipo de juicio es deductivo y no logra comprender el contexto teórico e histórico en el que Beauvoir estaba escribiendo. Además, como muestro en la siguiente sección, no logra comprender el cuerpo-sujeto de Beauvoir. Es precisamente en sus elecciones racionales que las mujeres de la posguerra desafiaron la idea de la maternidad como un hecho natural de la “vida femenina”, lejos de abrazar “la racionalidad del Estado nación”, como afirmó Kristeva (1986, p. 194), Beauvoir proporciona una manera de transgredir las normas sociopolíticas. Como seres humanos racionales, insiste, las mujeres intervienen en su función reproductiva; eligen abortar y utilizar métodos anticonceptivos y, por lo tanto, han asumido el control sobre sus cuerpos. La sociedad francesa de posguerra

intentó negar la libertad reproductiva de las mujeres criminalizando el aborto, dificultando la obtención de métodos anticonceptivos e idealizando la maternidad; sin embargo, las mujeres aún tomaron estas decisiones. De hecho, para Beauvoir, es precisamente en el acto de elegir, dados los parámetros de la situación, que las mujeres actúan como sujetos libres y responsables, subvirtiendo su condición de Objeto/Otro y desafiando las expectativas del Estado-nación. A pesar de que la maternidad era “impuesta” en Francia en ese momento, Beauvoir afirma que muchas mujeres tomaron la opción peligrosa e ilegal de abortar. De hecho, informa de niveles relativamente altos de abortos: alrededor de 1 millón por año. La estrategia feminista de Beauvoir fue llamar la atención sobre las capacidades reflexivas de las mujeres, su capacidad para elegir no cumplir con las expectativas sociales. Además, al señalar los horrores del embarazo y el parto, y las dificultades del cuidado de los niños, esperaba alterar la supuesta naturalidad y romanticismo de la relación madre-hijo.

No fue hasta finales de la década de 1960 que se introdujo legalmente la anticoncepción en Francia y se despenalizó el aborto. Solo entonces se pudo reconcebir la maternidad como una expresión del deseo “femenino”, elegida libremente y no como una contribución a la opresión de las mujeres. Es muy difícil ver cómo la celebración del embarazo y la relación madre-hijo (que se supone es el papel natural de la mujer en la vida) pudo haber sido liberadora en la Francia de posguerra, cuando estas actividades eran un impedimento tan importante para la participación de las mujeres en la vida pública. No es sorprendente que las postestructuralistas francesas entraran en escena cuando la reproducción y la expresión sexual podían separarse, cuando la maternidad ya no era impuesta legal y socialmente, sino que podía ser elegida

libremente y, de hecho, era “deseada”. Elogiar la maternidad como liberadora y satisfactoria para las mujeres suponía reformas legales y cambios sociales y políticos, y era difícilmente concebible en su ausencia.

Como he demostrado, para Beauvoir la feminidad no está determinada biológica ni psicológicamente; como constructivista, su mordaz ataque al cuerpo materno no puede universalizarse. Por el contrario, debe verse como una intervención histórica específica para alterar los roles femeninos tradicionales, no para menospreciar la feminidad *per se*, sino solo formas particulares que facilitan la cosificación de las mujeres en la Francia de posguerra.

### **¿Beauvoir víctima de Sartre?**

Con demasiada facilidad la filosofía de Beauvoir ha sido descartada como falocéntrica o masculinizada porque emplea categorías filosóficas universales derivadas de Sartre. Tanto Cixous como Kristeva se niegan a reconocer a Beauvoir su conocimiento de la condición de las mujeres, ya que sus categorías filosóficas se consideran “poco interesantes” (Kristeva, 1998), puesto que ella simplemente “copia, reproduce a Sartre” (Rodgers, 1998a, p. 70). Aunque Beauvoir utiliza categorías sartreanas, la forma en que las emplea exige un replanteamiento de esta identidad universal/humanista/masculina y de la etiqueta sartreana<sup>7</sup>.

Beauvoir utiliza las categorías ontológicas de Sartre de “para sí” y “en sí”; la primera se refiere a la capacidad humana de trascendencia, el reino de la conciencia o el

---

<sup>7</sup> He desarrollado más sistemáticamente el uso transgresor que hace Beauvoir de las categorías filosóficas de Sartre en “Trascendiendo la libertad sartreana y los sujetos incorpóreos: la contribución contemporánea de *El segundo sexo* a los debates feministas en torno a la agencia”, presentado en la Conferencia sobre el 50º aniversario de *El segundo sexo* en París en enero de 1999.

libre albedrío; y la otra designa el reino de la inmanencia, el cuerpo, el mundo. Beauvoir descentra al sujeto consciente racional al reconocer que pertenece al mundo y está situado en él, una mezcla de “en sí” y “para sí”: un sujeto corporal. Hay cierta síntesis del “para sí” y del “en sí”, que para Sartre no es posible.

La libertad sartreana se entiende como una conciencia que huye de la determinación, arrastrada hacia abajo por el cuerpo o la situación: el reino del “en sí”. Para Beauvoir la libertad surge desde dentro de la situación y está orientada hacia los demás y el mundo. La estricta dualidad de Sartre entre libertad ontológica y política se contrarresta con el reconocimiento de Beauvoir de que la libertad es siempre del mundo. Al reconocer que los patrones sedimentados de relaciones dentro de la situación/contexto afectan la libertad ontológica de uno, comienza a cuestionar la comprensión de Sartre de la libertad ontológica de elección como constitutiva de la situación, evitando así sus implicaciones racionalistas y subjetivistas<sup>8</sup>.

La interpretación postestructuralista convencional de Beauvoir como sartreana niega la complejidad de su pensamiento sobre la libertad y el sujeto. Para Beauvoir (1974), “lo existente es un cuerpo... que confronta otros cuerpos” (p. 67), que se esfuerza por comprometerse con los demás y el mundo, es un sujeto encarnado en proceso. Además, dado que la situación proporciona las posibilidades materiales de su transformación, es un sujeto

---

<sup>8</sup> En otro lugar he abordado los problemas filosóficos generales planteados por las feministas postestructurales angloamericanas contemporáneas que ven a Beauvoir simplemente como una sartreana que abraza un sujeto masculino autónomo, soberano y estereotipado de la modernidad como objetivo de las mujeres liberadas. Con pocas excepciones, la mayoría de estas críticas han producido versiones parodiadas de *El segundo sexo*.

material del cuerpo relacional. Difícilmente sea la fuente transparente e idéntica de la historia humana que las postestructuralistas atribuyen al humanismo. Tampoco es la conciencia incorpórea y voluntaria, el sujeto masculino estereotipado, lo que uno encuentra en *El ser y la nada* (Sartre, 1978).

Aunque Beauvoir utiliza las categorías ontológicas generales de Sartre para referirse a la actividad humana, lo hace de forma transgresiva. Además, se aparta de las tendencias universalizadoras/normalizadoras de Sartre y se dispone a historizar y particularizar el sujeto. Lejos de neutralizar las diferencias entre hombres y mujeres, o entre las mismas mujeres, Beauvoir llama la atención sobre la complejidad de las situaciones de las mujeres. No existen pronunciamientos universales sobre las mujeres; por ejemplo, a todas las mujeres francesas se les niega su libertad reproductiva. Más bien, Beauvoir hace declaraciones contextualmente matizadas; reconocer cómo las mujeres se ven afectadas de diversas maneras por la penalización del aborto. Aunque el aborto era ilegal en Francia a finales de la década de 1940, Beauvoir señala que esto no impidió que las mujeres francesas ricas buscaran los servicios de clínicas suizas. La libertad reproductiva de las mujeres de clase trabajadora era mucho más limitada que la de sus contrapartes de clase media, ya que carecían de la movilidad, los recursos y la información necesarios para aprovechar las prácticas anticonceptivas y de aborto existentes.

Beauvoir cuestiona la estricta dicotomía de Sartre entre libertad ontológica y política, ya que las mujeres no son libres independientemente de las circunstancias, sino que las posibilidades de libertad están delimitadas por su situación. En el sentido de que las mujeres no son sujetos, sino que están constituidas como objetos, están circunscritas por relaciones y estructuras sociales que les

ofrecen posibilidades de realizarse a sí mismas, que no eligen conscientemente. Beauvoir sospecha de la libre elección según Sartre, pero reconoce que siempre es posible cierto grado de elección dentro de la propia situación: algunas mujeres son cómplices de su estatus de objeto, mientras que otras luchan por trascender las “compulsiones de la situación” (Beauvoir, 1974, p. xxxiv).

Beauvoir está en sintonía con las variaciones y la complejidad de las relaciones de poder dentro del mundo social. Las mujeres nunca son simplemente víctimas del poder patriarcal. Tampoco constituyen individualmente su situación como sugiere Sartre en *El ser y la nada*. Aunque la “otredad” define su condición, se experimenta de diversas maneras dadas sus diferencias de clase, raza y cultura. Beauvoir elogia la independencia económica de un barrendero y reconoce la dependencia emocional que afecta a las amas de casa de clase media que cuentan con cuidados económicos. A diferencia de sus oponentes, que tienden a ver el mundo en términos de sexo/género y someten todas las demás relaciones de poder a este binario primario, Beauvoir reconoce diferentes grupos de mujeres, que tienen experiencias muy diferentes de trabajo, cuidado de los niños y sexualidad. Difamarla como universalista abstracta es ignorar su atención a las diferentes situaciones históricas de las mujeres.

Para Beauvoir, esta “otredad” funciona para oprimir a las mujeres y excluye la agencia femenina, pero ninguna situación histórica, por restrictiva que sea, prescribe o elimina por completo la libertad o sus aspiraciones ontológicas. A través del esfuerzo y el compromiso persistentes, individual y colectivamente, las mujeres pueden transformar su situación. Beauvoir no es una voluntarista que cree en la capacidad de la voluntad humana para triunfar sobre las circunstancias, porque la libertad surge dentro de una situación. Además, se aparta

de la lógica de *El ser y la nada*, donde el significado de la situación está constituido por la elección individual. Ella dice que el materialismo histórico es indispensable para comprender las posibilidades materiales, la forma concreta de los proyectos de uno. De ahí que las mujeres que viven en un harén estén más restringidas que la mayoría de las mujeres francesas de clase trabajadora. Dado que las mujeres están aisladas en hogares privados, no tienen una historia común ni luchas colectivas, las perspectivas de movilización política son más limitadas que para los hombres negros o judíos, por ejemplo, que sí tienen una identidad colectiva (Beauvoir, 1974, p. xxii). Beauvoir identifica la importancia de las cuestiones simbólicas/representacionales. A medida que las mujeres luchan por convertirse en figuras públicas, participantes históricas y escritoras, esto erosionará gradualmente la forma en que las mujeres se posicionan y viven como lo "Otro" (Beauvoir, 1974, p. 296). Su teoría de la agencia es fructífera, porque traza un rumbo entre el voluntarismo y el determinismo, reconociendo limitaciones históricas/materiales y psicológicas a la libertad de las mujeres sin negar la libertad de estas.

Como he demostrado, Beauvoir ha sido utilizada y abusada por sus críticas postestructuralistas francesas; ella no es culpable de universalismo abstracto y falocentrismo, ni es una víctima de Sartre. De hecho, su filosofía es capaz de dar cabida a registros tanto psicológicos como materiales de la realidad de las mujeres. Es un correctivo para quienes creen que la esfera psicosocial es un determinante de la subjetividad femenina y para quienes ven a las mujeres determinadas principalmente por las relaciones sociales capitalistas. Su filosofía está menos incapacitada por la teoría restrictiva del sujeto femenino, que ve la agencia "femenina" en términos de sexualidad, o por aquellos que niegan la especificidad de la sexualidad.

Beauvoir no ve la psique simplemente como un efecto del mundo social exterior, pero tampoco es lo psíquico el lugar principal para determinar la subjetividad. Con relaciones cada vez más igualitarias en el mundo socioeconómico y más oportunidades para que las mujeres participen activamente en su futuro político, es probable que se descarte el falocentrismo. Beauvoir reconoce la complejidad y la naturaleza estructurada de las fuerzas que militan en contra de transformar la situación de las mujeres y la necesidad de luchas políticas colectivas para asegurar que las mujeres se conviertan en agentes mutuamente respetadas.

## Referencias

- Althusser, L. (1969). *For Marx*. Penguin.
- Bergoffen, D. (1997). *The Philosophy of Simone de Beauvoir. Gendered Phenomenologies, Erotic Generosities*. State University of New York Press.
- Braidotti, R. (1991). *Patterns of Dissonance*. Polity Press.
- Butler, J. (1986). Sex and Gender in Simone de Beauvoir's *Second Sex*. Wenzel, H. V. (Ed.). *Simone de Beauvoir. Witness to a Century*. Yale University Press, 35-50.
- Cixous, H. (1981). The Laugh of the Medusa. Marks, E. & Courtivron, I. (Eds.). *New French Feminism. An Anthology*. Harvester Press, 245-264.
- Cixous, H. & Clement, C. (1987). *The Newly Born Woman*. Manchester University Press.
- Beauvoir, S. (1974). *The Second Sex*. Vintage.
- Derrida, J. (1981). *Dissemination*. Chicago University Press.
- Duchen, C. (1986). *Feminism in France*. Routledge and Kegan Paul.
- Duchen, C. (Ed.). (1987). *French Connections*. University of Massachusetts Press.

- Evans, R. (Ed.). (1998). *Simone de Beauvoir's The Second Sex. New Interdisciplinary Essays*. Manchester University Press.
- Fallaize, E. (Ed.). (1998). *Simone de Beauvoir. A Critical Reader*. Routledge.
- Foucault, M. (1972). *The Archaeology of Knowledge*. Tavistock.
- Fouque, A. (1991). Women in Movements: Yesterday, Today and Tomorrow. An Interview. *Differences*, 3(3), 1-25.
- Fullbrook, E. (1998). *Simone de Beauvoir. A Critical Introduction*. Polity Press.
- Fullbrook, E. & Fullbrook, K. (1993). *Simone de Beauvoir and Jean-Paul Sartre. The Remaking of a Twentieth-Century Legend*. Harvester Wheatsheaf.
- Grosz, E. (1994). *Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism*. Indiana University Press.
- Hekman, S. (1991). Reconstructing the Subject. Feminism, Modernism and Postmodernism. *Hypatia*, 6(2), 44-64.
- Irigaray, L. (1985a). *Speculum of the Other Woman*. Cornell University Press.
- Irigaray, L. (1985b). *This Sex Which is Not One*. Cornell University Press.
- Irigaray, L. (1993). *Je, tu, nous*. Routledge.
- Kristeva, J. (1985). Stabat Mater. *Poetics Today*, 6(1/2), 133-152.
- Kristeva, J. (1986). Women's Time. Moi, T. (Ed.). *The Kristeva Reader*. Basil Blackwell, 187-213.
- Kristeva, J. (1998). Interview. Rodgers, C. (Ed.). *Le Deuxième sexe de Simone de Beauvoir. Un héritage admiré et contesté*. L'Harmattan.
- Kristeva, J. (1990). *Les Samourais*. Fayard.
- Kruks, S. (1990). *Situation and Human Existence*. Unwin Hyman.
- Kruks, S. (1992). Beauvoir, Gender and Subjectivity. *Signs*, 18(1), 89-110.

- Mitchell, J. & Rose, J. (Eds.). (1982). *Jacques Lacan and The École Freudienne. Feminine Sexuality*. Macmillan.
- Le Doueff, M. (1980). Simone de Beauvoir and Existentialism. *Feminist Studies*, 6(2), 277-289.
- Le Doueff, M. (1991) *Hipparchia's Choice. An Essay Concerning Women, Philosophy, Etc.* Basil Blackwell.
- Levi-Strauss, C. (1966). *The Savage Mind*. Chicago University Press.
- Lundgren-Gothlin, E. (1996). *Sex and Existence. Simone de Beauvoir's Second Sex*. Wesleyan University Press.
- Moi, T. (1985). *Sexual/Textual Politics. Feminist Literary Theory*. Methuen.
- Moi, T. (1990). *Feminist Theory and Simone de Beauvoir*. Basil Blackwell.
- Moi, T. (1994). *Simone de Beauvoir. The Making of an Intellectual Woman*. Basil Blackwell.
- Morris, M. (1989). *The Pirate's Fiancée*. Verso.
- Patterson, Y. (1989). *Simone de Beauvoir and the Demystification of Motherhood. Challenging the Literary Canon*. University of Michigan Research Press.
- Pringle, R. & Watson, S. (1992). Women's Interests and the Poststructuralist State. Barrett, M. & Phillips, A. (Eds.). *Destabilizing Theory*. Stanford University Press.
- Rodgers, C. (1998a). The Influence of *The Second Sex* on the French Feminist Scene. Evans, R. (Ed.). *Simone de Beauvoir's The Second Sex. New Interdisciplinary Essays*. Manchester University Press, 59-96.
- Rodgers, C. (1998b). Interview. Rodgers, C. (Ed.). *Le Deuxième sexe de Simone de Beauvoir. Un héritage admiré et contesté*. L'Harmattan.
- Sartre, J-P. (1978). *Being and Nothingness*. Quokka Books.
- Scott, J. W. (1988). *Gender and the Politics of History*. Columbia University Press.
- Simons, M. (Ed.). (1995). *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir. ReReading the Canon*. Pennsylvania State University Press.

- Tristan, A. & de Pisan, A. (1987). Tales from the Women's Movement. Moi, T. (Ed.). *French Feminist Thought*. Basil Blackwell, 33-69.
- Vintges, K. (1996). *Philosophy as Passion. The Thinking of Simone de Beauvoir*. Bloomington: Indiana University Press.
- Weedon, C. (1997). *Feminist Practice and Poststructuralist Theory*. Basil Blackwell.
- Zerilli, L. (1992). A Process without a Subject. Simone de Beauvoir and Julia Kristeva on Maternity. *Signs*, 18(1), 111-135.



# La ética, el significado y la competencia a partir de Simone de Beauvoir

Elena Popa<sup>1</sup>

## 1. Introducción

El problema del sentido de la vida juega un papel central en el pensamiento existencialista de Simone de Beauvoir. Este texto analiza *Para una moral de la ambigüedad* de Beauvoir desde la perspectiva de las investigaciones actuales sobre el significado de la vida, particularmente los relatos híbridos, y luego emplea la visión de Beauvoir como marco para discutir cuestiones éticas relacionadas con la competencia. El requisito de Beauvoir de que al reconocer la propia libertad uno debe respetar la agencia de los demás está en desacuerdo con entornos excesivamente competitivos donde el éxito equivale a negar la agencia de otras personas y verlas como objetos. Sostengo que, a la luz de las consideraciones de Beauvoir, el éxito en tales circunstancias deja de tener sentido. Empleo el ejemplo de la academia actual para resaltar cuándo la búsqueda de conocimiento puede verse como un

---

<sup>1</sup> Para la traducción de este texto he tomado la versión manuscrita de Elena Popa alojada en PhilArchive. Una publicación en inglés del mismo trabajo puede consultarse en *Human Affairs*, 29(4), 2019, pp. 425-433 (N. del T.)

proyecto significativo y cuándo pierde sentido de acuerdo con la ética de Beauvoir.

Esta investigación contribuye a los estudios sobre Beauvoir al situar su trabajo entre las investigaciones contemporáneas sobre el significado de la vida y al abrir más conexiones con la filosofía social. Para las investigaciones analíticas actuales sobre el significado de la vida, el presente texto construye conexiones adicionales con la historia de la filosofía y destaca un lado objetivo de las perspectivas existencialistas sobre el significado de la vida.

## **2. El significado de la vida en *Para una moral de la ambigüedad***

Si bien mi argumento se basa principalmente en *Para una moral de la ambigüedad*, las consideraciones anteriores de Beauvoir sobre la importancia de los proyectos ajenos y la crítica de la tiranía en *Pirro y Cineas* proporcionan una versión preliminar del argumento. Al cuestionar el valor de cualquier proyecto dada su finitud, Beauvoir enfatiza la relación con los demás como una forma de afrontar lo absurdo:

Así que aquí está mi situación frente a los demás: los hombres son libres, y yo soy arrojada al mundo entre estas libertades ajenas. Los necesito porque una vez superados mis propios objetivos, mis acciones caerán sobre sí mismas, inertes e inútiles, si no han sido arrastradas hacia un nuevo futuro por nuevos proyectos (Beauvoir, 2004, p. 135).

Según el análisis de Webber (2018) sobre el significado de la vida en *Pirro y Cineas*, el proyecto ético temprano de Beauvoir puede leerse en clave kantiana, como un imperativo categórico de respetar la agencia de los demás:

El argumento de Beauvoir sí concluye [...] que debemos tratar la acción humana como objetivamente valiosa. Esto no se ve socavado por el hecho de que a veces genere verdaderos dilemas. Su argumento también implica la afirmación adicional de que debemos considerar esta estructura de agencia humana como la base de todos los demás valores (Webber, 2018, p. 229).

Según esta interpretación, las elecciones que disminuyen la agencia de los demás conducen al absurdo, incluso en situaciones en las que pueden ser inevitables. La relación entre uno mismo y el otro se explora en relación con la condición humana en *Para una moral de la ambigüedad*, donde Beauvoir enfatiza la tensión entre la libertad de determinar la propia naturaleza y, al mismo tiempo, verse limitado por vivir entre otros seres humanos:

Se afirma a sí mismo como una pura interioridad contra la cual ningún poder externo puede aferrarse, y también se siente como una cosa aplastada por el peso oscuro de otras cosas [...] Este privilegio, que solo él posee, de ser un sujeto soberano y único en medio de un universo de objetos, es lo que comparte con todos sus semejantes. A su vez objeto para los demás, no es más que un individuo en la colectividad de la que depende (Beauvoir, 1976, p. 7).

Partiendo de enfoques filosóficos que se centran exclusivamente en uno de estos aspectos y descuidan el otro, Beauvoir sugiere que se debe buscar el significado en relación con la ambigüedad: “Intentemos asumir nuestra ambigüedad fundamental. Es en el conocimiento de las condiciones genuinas de nuestra vida donde debemos extraer nuestras fuerzas para vivir y nuestra razón para actuar” (Beauvoir, 1976, p. 9). El significado de la vida, discutido en términos de sentido, valor o trascendencia, está estrechamente relacionado con el tratamiento que hace Beauvoir de la libertad y la búsqueda de proyectos: “La libertad es la fuente de la que surgen todas las significaciones y todos los valores” (Beauvoir, 1976, p. 24).

Al discutir la posibilidad de una libertad genuina, Beauvoir se basa en la afirmación de Sartre (1978) de que “este ser es el fundamento de sí mismo como una falta de ser; es decir, que determina su ser por medio de un ser que no es” (p. 86). Al explorar cómo los seres humanos logran o no alcanzar una libertad genuina y reconocer la ambigüedad de la condición humana, Beauvoir analiza varios tipos humanos (y posiblemente figuras históricas). Por ejemplo, la figura del subhombre revela a alguien que no reconoce la falta de ser y, posteriormente, no puede determinar el significado por sí mismo. El subhombre puede fácilmente sucumbir a proyectos tiránicos por la figura del hombre formal. Beauvoir describe al hombre formal como aquel que reconoce la falta de ser, pero al fijarse metas las toma como absolutas, negando así tanto su libertad como la de los demás. El hombre formal puede perseguir objetivos militares, económicos o políticos sin poner nunca en duda su valor. De este modo, sostiene Beauvoir,

es natural que se convierta en un tirano. Ignorando deshonestamente la subjetividad de su elección, pretende que a través de él se afirma el valor incondicionado del objeto; y por la misma razón también ignora el valor de la subjetividad y de la libertad de los demás, hasta tal punto que, sacrificándolos a la cosa, se persuade de que lo que sacrifica no es nada (Beauvoir, 1976, p. 49).

Esto continúa las reflexiones de Beauvoir en *Pirro y Cineas*: el proyecto de un tirano está destinado al absurdo porque ignora la agencia del pueblo dominado al tiempo que aumenta el poder del tirano.

En *Para una moral de la ambigüedad*, la tiranía no se limita al hombre formal. Beauvoir explora cómo el aventurero (o más generalmente, alguien que persigue su pasión) puede convertirse en un tirano al tratar a otras personas como

objetos. Sin embargo, en el mismo contexto se destaca la posibilidad de una libertad genuina:

La pasión solo se convierte en auténtica libertad si uno destina su existencia a otras existencias a través del ser —cosa u hombre— al que aspira, sin esperar atraparlo en el destino del en-sí. Así, vemos que ninguna existencia puede realizarse válidamente si se limita a sí misma. Apela a la existencia de los demás. La idea de tal dependencia es aterradora, y la separación y multiplicidad de los existentes plantea problemas altamente inquietantes (Beauvoir, 1976, p. 67).

Por tanto, una de las diferencias clave entre los enfoques genuinos y no genuinos de la libertad consiste en la relación de uno con los demás. Más estrechamente relacionada con la cuestión de qué significan los proyectos significativos, Beauvoir sostiene que “ningún proyecto puede definirse excepto por su interferencia con otros proyectos. Hacer que el ‘ser’ sea es comunicarse con los demás a través del ser” (Beauvoir, 1976, p. 71). Este aspecto es enfatizado por el análisis de Arp (2001) del concepto de libertad moral de Beauvoir como “una proyección de significado hacia el futuro por parte de un grupo de libertades entrelazadas” (p. 72).

Habiendo expuesto la visión de Beauvoir sobre la libertad genuina y los proyectos significativos, un aspecto que queda relevante para el presente texto es la figura del crítico. Según Beauvoir, el pensamiento crítico ataca el “mundo formal” sin caer en la pura negación como lo haría el aventurero o el nihilista. Sin embargo, la dedicación del crítico a la independencia (o la verdad objetiva) está marcada por la ambigüedad: “el hombre independiente sigue siendo un hombre con su situación particular en el mundo, y lo que define como verdad objetiva es el objeto de su propia elección” (Beauvoir, 1976, pp. 68-69). Un crítico que no reconoce esta ambigüedad cae en el mundo

del hombre formal. Como el pensamiento crítico y la dedicación a la verdad son fundamentales para los proyectos que persiguen el conocimiento, la cuestión de cómo un proyecto de este tipo tiene significado requiere enfrentar la posibilidad de pasar de la ambigüedad al mundo formal. En lo que sigue me centraré en una forma diferente en la que un crítico se convierte en un hombre formal: afirmando el valor de su propio proyecto negando proyectos significativos a otros críticos.

### **3. Proyectos significativos y competencia**

La discusión hasta ahora ha enfatizado la visión de Beauvoir de que los proyectos significativos reconocen la ambigüedad y particularmente la presencia de proyectos de otros como necesarios para una libertad genuina. En esta sección sitúo la visión de Beauvoir entre las clasificaciones analíticas contemporáneas de visiones sobre el significado de la vida, y luego exploro sus implicaciones para los problemas éticos planteados por la competencia extrema.

Empleo la categorización de Metz (2013a, 2013b) de diferentes puntos de vista sobre el significado de la vida, particularmente aquellos que caen bajo el naturalismo, describiendo el significado en relación con el mundo físico (Metz, 2013b). Metz explica las vertientes subjetivista y objetivista del naturalismo de la siguiente manera: el subjetivismo sostiene que “el significado de la vida varía de persona a persona, dependiendo de los estados mentales variables de cada una” (Metz, 2013b), mientras que según el objetivismo: “el significado está constituido (al menos en parte) por algo físico independiente de la mente sobre el cual podemos tener creencias correctas o incorrectas” (Metz, 2013b). Estos dos puntos de vista no son excluyentes, ya que una vida significativa puede ser una cuestión de preferencias de uno y al mismo tiempo

cumplir con estándares fuera de la propia perspectiva. Esta visión es sostenida, entre otros, por Susan Wolf (2010), el significado “implica elementos subjetivos y objetivos, adecuados e inextricablemente vinculados”, o “el significado surge cuando la atracción subjetiva se encuentra con el atractivo objetivo” (p. 9). Sostengo que este punto de vista también se aplica a la ética de Beauvoir, con diferencias significativas con el enfoque de Wolf.

Al discutir el choque entre la capacidad subjetiva de decidir el significado para uno mismo y las limitaciones que surgen de la relación de uno con los demás, Beauvoir señala una tensión entre las perspectivas subjetiva y objetiva sobre el significado de la vida. Su visión sobre la ambigüedad de la condición humana y la libertad genuina incorpora ambos aspectos: una vez que uno reconoce su libertad, puede perseguir un proyecto que considere significativo; sin embargo, al hacerlo es necesario posicionar los proyectos propios en relación con los demás de ciertas maneras. Antes de contrastar la visión de Beauvoir con la de Wolf, abordaré una posible objeción sobre si la visión de Beauvoir debería clasificarse como híbrida, dado que Metz (2002; 2013b) señala el existencialismo como un ejemplo paradigmático de subjetivismo sobre el significado de la vida. Mi análisis hasta ahora destaca una divergencia entre una concepción del existencialismo centrada en la libertad y la responsabilidad radicales ampliamente atribuidas a Sartre, y la versión del existencialismo de Beauvoir. Como señaló Simons, la relación entre uno mismo y el otro había sido un tema central en la obra de Beauvoir, que abordó antes que Sartre: “Beauvoir fue la primera en abordar el problema del otro, una preocupación que más tarde llegó a ser tan prominente en la obra de Sartre” (Simons, 1986, p. 169). Por tanto, el existencialismo no se limita a opiniones subjetivas sobre el significado de la vida y puede

incorporar aspectos objetivos como lo ilustra la filosofía de Beauvoir.

En un sentido importante, la visión de Beauvoir se ajusta a la estructura propuesta por Wolf, no solo al incorporar componentes subjetivos y objetivos, sino también al capturar su interacción. Sin embargo, mientras Wolf (2010) propone una visión que “ve elementos subjetivos y objetivos encajando para constituir una característica coherente que una vida podría poseer o no” (p. 20), Beauvoir enfatiza cómo ambos están en conflicto. Al explicar el proyecto de escribir una novela, Wolf se referiría a la pasión por escribir, pero también al valor objetivo de la literatura. La imagen de Beauvoir agregaría el reconocimiento de la ambigüedad, reconociendo una posible tensión entre la pasión de uno por escribir y las condiciones sociales bajo las cuales se emprende este proyecto. Por ejemplo, si la vida depende de ello, ¿deberíamos escribir sobre temas que nos interesan o centrarnos en los intereses del público? ¿Debería uno escribir en vista de cuestiones sociales urgentes o abordar un tema por puro interés personal? Vemos cómo la visión de Beauvoir se ajusta a los modelos híbridos de una manera peculiar, al capturar posibles tensiones y dilemas plausibles al sopesar las preferencias subjetivas frente a las condiciones objetivas, entre las cuales Beauvoir enfatiza particularmente los factores sociales e históricos. La perspectiva de Beauvoir sobre la objetividad enfatiza las dimensiones sociales, lo que no tiene por qué ser el caso de Wolf. Consideremos a un científico pionero apasionado por su investigación que hace un descubrimiento que la comunidad científica de ese momento no reconoce. Mientras que, desde el punto de vista de Wolf, el descubrimiento puede ser objetivamente valioso sin reconocimiento social, la perspectiva de Beauvoir identificaría un significado objetivo en cómo el

descubrimiento permite nuevas líneas de investigación por parte de otros científicos, pero no necesariamente la aprobación social *per se*.

La relación entre significado y moralidad es otro punto de divergencia entre Beauvoir y Wolf. Si bien Wolf sostiene que el significado es independiente de la moralidad, en la obra de Beauvoir existe una conexión importante entre ambas cuestiones. Wolf enfatiza cómo la moralidad no necesariamente implica una vida significativa, como en los casos en los que uno no está interesado en los proyectos morales particulares emprendidos. Por el contrario, Beauvoir enfatiza lo absurdo de los proyectos inmorales y el consiguiente sinsentido de una vida inmoral. Los dos puntos de vista no están en conflicto en la medida en que la moralidad no se superpone completamente con una vida significativa, pero para Beauvoir la moralidad entendida como el respeto a la agencia de los demás es necesaria para el significado<sup>2</sup>. Así, mientras que para Wolf la moralidad no es necesaria ni suficiente para el significado de la vida, para Beauvoir la moralidad es necesaria para una vida con sentido.

Habiendo clasificado la visión de Beauvoir como una explicación híbrida sobre el significado de la vida, ahora usaré este marco para explorar la relación entre el significado y los proyectos competitivos. La visión de Wolf ayuda a comprender dos aspectos de la competencia: los proyectos competitivos tienen una dimensión objetiva, ya que varias personas los persiguen, y existen estándares para el éxito; por ejemplo, alguien a quien le gusta correr piensa que vale la pena ganar un maratón. Ahora bien, desde la perspectiva de Beauvoir, la pregunta es si perseguir ciertos tipos de proyectos competitivos puede

---

<sup>2</sup> Para apoyar esta interpretación, Webber (2018) califica el proyecto del rey Pirro como "absurdo porque es inmoral" (p. 231).

generar una vida significativa. Los proyectos competitivos evidencian claramente un conflicto entre el sujeto y el otro: al buscar la victoria, uno puede llegar a ver a los demás competidores como obstáculos, e incluso regocijarse por la desgracia de otro competidor si eso aumenta sus posibilidades de ganar. Para dar una respuesta satisfactoria a esta pregunta, primero exploraré las dimensiones éticas de la competencia.

La competencia se presenta en grados, y no todos los entornos competitivos pueden socavar la relación entre uno mismo y los demás; me centro en casos en los que la competencia socava la conexión social en lugar de afirmarla. El estudio de Hussain (2018) en el contexto de la filosofía política es ilustrativo del tipo de competencia al que me refiero:

Un cierto grado de competencia en la vida social es claramente aceptable, pero —con la misma claridad— hay límites: las instituciones sociales pueden ser moralmente defectuosas cuando enfrentan excesivamente a las personas entre sí. [...] Las instituciones excesivamente competitivas son antisociales y antitéticas a ciertas formas de conectividad social (Hussain, 2018, pp. 14-15).

El argumento de Hussain (2018) sostiene que la conexión social haría que los miembros de una comunidad política “se afirmaran mutuamente con respecto a los proyectos que constituyen el bien común” (p. 13). Este tipo de comunidad política se derrumbaría en casos de competencias de vida o muerte, como asegurar empleos en el contexto de un sistema de salud pública débil; como la salud es parte del bien común, se terminaría socavando, en lugar de afirmar, que otras personas se beneficien de los servicios de salud (Hussain, 2018, pp. 13-14). Así, me referiré a la competencia en un sentido matizado, incorporando su excesivo grado y aplicabilidad a contextos donde la afirmación mutua es deseable.

El argumento de Hussain muestra que la competencia excesiva es inmoral porque socava la afirmación mutua, que se considera intrínsecamente valiosa. La afirmación mutua, o un concepto equivalente, también está presente en la filosofía de Beauvoir. Como señaló Stone (1987), para Beauvoir “la libertad está inherentemente abierta a otras personas” en el sentido de que “habiendo afirmado mi apertura originaria hacia los demás, sería inconsistente desearles límites y servidumbre” (p. 125). El mismo punto puede extenderse a la agencia y el significado: los proyectos significativos no deberían socavar la conexión social e idealmente mejorarla. En la medida en que la competencia extrema lleva a negar a otras personas las cosas que uno valora, un proyecto exitoso en este sentido solo tendría significado desde la perspectiva del hombre formal y su actitud tiránica. Por el contrario, Beauvoir enfatiza en *Pirro y Cineas*: “si quiero ser valiente, hábil e inteligente, no puedo despreciar el coraje, la habilidad o la inteligencia del otro” (Beauvoir, 2004, p. 135). Es esta actitud particular con respecto al éxito académico la que exploraré a continuación; sostengo que, desde el punto de vista de Beauvoir, el conocimiento es más parecido al bien común que a un premio que se puede ganar frente a otros competidores.

#### **4. ¿Críticos competitivos u hombres formales? Significado en la academia actual**

Al transferir la figura del crítico a la actualidad, uno puede pensar en un crítico que busca significado al investigar un campo académico (por ejemplo, la historia o la literatura), y al presentar diferentes enfoques o interpretaciones para desafiar historias “formales” en apoyo de un tema en un contexto social o político determinado. Si el crítico también pretende dedicarse a la enseñanza, puede cuestionar las certezas impuestas a los estudiantes y animarlos a emprender un pensamiento crítico por sí mismos. En la

mayoría de los entornos académicos actuales, este proyecto equivaldría a participar en una competencia feroz con otros académicos: competir para asegurar nombramientos, subvenciones y financiación a corto y largo plazo, y publicaciones en lugares prestigiosos. El éxito en estos esfuerzos y, por tanto, la capacidad de seguir persiguiendo sus objetivos intelectuales, significa inevitablemente impedir que otras personas con ideas afines completen sus proyectos significativos. Además, suponiendo que la crítica tenga éxito y consiga una posición en la que pueda centrarse en sus temas de investigación favoritos, el modelo de trabajo académico de “dos niveles” (Cardozo 2017; Zheng, 2018) condicionaría este éxito a que otras personas trabajen en condiciones precarias en áreas consideradas menos valiosas, como la enseñanza, la tutoría o el servicio. Aquí el éxito académico significa perseguir el objetivo propio y al mismo tiempo disminuir la agencia de personas con objetivos y valores similares: uno puede dedicar su tiempo a la investigación porque otros asumen las responsabilidades docentes; uno puede disfrutar de seguridad laboral porque otros empleados tienen nombramientos contingentes. Finalmente, para hacer visible su trabajo y colaborar en los proyectos más exitosos, el crítico puede optar por trabajar principalmente con trabajos de académicos de estatus comparable, sin tener en cuenta a las personas del nivel inferior. ¿Es el éxito retratado en este escenario algo que el crítico esperaría, o el crítico se ha convertido en un hombre formal?

Como ya he sugerido, los objetivos del crítico parecen significativos en el análisis de Beauvoir siempre que desafíen el mundo formal y el crítico sea consciente de la ambigüedad de la existencia humana. Una vez que tales proyectos solo son posibles en un entorno hipercompetitivo, como es el caso en la actualidad, se

presentan como dignos de sacrificar la libertad y la agencia de otras personas, simplemente asegurando los beneficios de la academia en primera instancia, pero también manteniendo a otras personas en condiciones precarias. Esta imagen de la academia se parece mucho al mundo del hombre formal o del tirano. Se puede objetar que este no tiene por qué ser siempre el caso en el mundo académico, ya que no todos los académicos exitosos desprecian a sus pares menos aclamados. Aun así, la amabilidad hacia los compañeros académicos no excluye la lealtad al “mundo formal” y a los objetivos absolutos. Para cumplir las condiciones de significado de Beauvoir, sería necesario actuar para hacer posibles proyectos coexistentes.

Otra objeción apuntaría a los beneficios de la competencia: muchos académicos encuentran estimulantes los debates. Esta objeción, sin embargo, se basa en un sentido de competencia diferente al discutido anteriormente: los académicos que terminan mejorando su trabajo como resultado de intensos debates podrían afirmarse mutuamente la pasión de los demás por el tema. En todo caso, el ganador perdería si un rival fuera expulsado de la profesión, lo que enfatiza aún más lo absurdo de la victoria en competiciones en las que uno gana o perece.

Otra objeción más sostendría que las consideraciones de Beauvoir también podrían aplicarse a todas las competiciones, en ejemplos como los espectáculos deportivos profesionales. Sin analizar la competencia en el deporte, en respuesta distingo el éxito de la agencia. Ganar un concurso significa que todos los demás pierden, pero eso no necesariamente descarta reconocer a los mejores o disminuir su capacidad para volver a competir. De hecho, la existencia de la práctica está condicionada a la disponibilidad de competidores. Por el contrario, el éxito en conseguir una posición académica de “primer nivel”

hace que otros académicos sean menos capaces de llevar a cabo sus proyectos, ya que lo harían con un menor acceso a tiempo para la investigación u otros recursos. Además, es difícil ver cómo la existencia del trabajo académico dependería de esta estructura particular. Lo primero ilustra el éxito a expensas del éxito de otros, característica de todos los proyectos competitivos, pero es lo segundo —éxito a expensas de la agencia de otros— lo que cuenta como absurdo en la explicación de Beauvoir.

El éxito según las mediciones académicas actuales parece, por tanto, absurdo porque socava la agencia de los demás. Esto también se desprende de los análisis sociológicos de la competencia académica, como Carson y otros (2013) han notado: “¿Qué nos impide abrir los ojos ante lo absurdo de la situación académica? [...] Volviendo a la pregunta de Alicia ‘¿Quién ganó la carrera?’ concluimos que actualmente todos estamos perdiendo” (p. 189). Si bien la visión de Beauvoir ayuda a explicar por qué esta forma de buscar conocimiento no es ética y, por lo tanto, carece de sentido, también puede señalar posibles cambios de enfoque para darle significado. Una posibilidad sería enfatizar el valor inherente del conocimiento en contraposición a los beneficios de un puesto académico. Sin embargo, Beauvoir clasificaría esta actitud como no auténtica porque carece de una conexión directa con la agencia (Shabot, 2016)<sup>3</sup>. Dado que la agencia es central para realizar la propia libertad según Beauvoir, una postura puramente contemplativa (digamos, intelectual o estética) da por sentado el mundo y niega la propia agencia (Beauvoir, 1976, pp. 35-37). Además, y más estrechamente relacionado con los propósitos planteados aquí, perseguir un proyecto por sí mismo no implica

---

<sup>3</sup> Véase también Shabot (2016) para una crítica de este punto de vista.

necesariamente una conexión social, ya que se puede hacer de forma aislada de los proyectos de otras personas.

Otro camino a seguir, que, sostengo, puede derivarse de la visión de Beauvoir, investiga el conocimiento a través de la perspectiva de la relación entre uno mismo y el otro. Las preguntas relevantes que surgen aquí se relacionarían con cómo se puede utilizar el conocimiento para aumentar la agencia de otros y las posibilidades de llevar a cabo proyectos significativos. Otra mirada al mundo académico muestra que la enseñanza, la tutoría o los esfuerzos colaborativos son formas de valorar los proyectos de otras personas y aumentar su agencia. Un académico que presenta a los estudiantes un tema de investigación les permite perseguir objetivos epistémicos y posiblemente afirmar la libertad frente al mundo formal. Como Bergoffen (2018) ha descrito a partir de las opiniones de Beauvoir, “el éxito de nuestros proyectos depende de en qué medida sean adoptados por otros”. Según este estándar, no está claro cómo los proyectos académicos pueden continuar de manera significativa cuando los académicos compiten para asegurar recursos en un entorno donde las posiciones seguras están desapareciendo. Por el contrario, presentar a otros el tema que uno considera valioso enfatiza su valor y permite su continuación de una forma u otra.

Para concluir, analizar proyectos académicos a través de las consideraciones de Beauvoir sobre el significado de la vida muestra por qué las prácticas que ignoran a otras personas en última instancia carecen de sentido, mientras que partes de la vida académica cada vez más descuidadas, como la enseñanza, justifican el significado de la búsqueda del conocimiento.

## **5. Conclusiones**

Este texto ha explorado cómo la ética existencialista de Beauvoir contribuye a los debates actuales sobre el significado de la vida. En particular, la explicación de Beauvoir sobre la relación entre uno mismo y el otro y la ambigüedad de la existencia humana plantea preguntas importantes sobre el significado de los proyectos competitivos. He mostrado cómo se puede emplear el enfoque de Beauvoir para comprender el significado en relación con otras personas y para criticar actividades o instituciones antisociales en vista de su falta de significado. En términos más generales, la presente interpretación muestra cómo la investigación filosófica sobre el significado de la vida, y la visión de Beauvoir en particular, puede proporcionar pistas para comprender la importancia de la conexión social en la búsqueda de significado. El análisis de la academia desde una perspectiva existencialista explica sus aspectos absurdos y al mismo tiempo muestra la necesidad de un cambio de enfoque hacia prácticas más mutuamente afirmativas. Por tanto, la importancia de la filosofía de Beauvoir con respecto al significado de la vida va más allá de la comprensión de conceptos, y ayuda a dar sentido a situaciones sociales más amplias.

## **Referencias**

- Arp, K. (2001). *The bonds of freedom: Simone de Beauvoir's existentialist ethics*. Open Court Publishing.
- Beauvoir, S. (1976). *The Ethics of Ambiguity*. Citadel Press.
- Beauvoir, S. (2004). Pyrrhus and Cineas. Simons, M., Timmerman, M. & Mader, M. B. (Eds.). *Philosophical Writings*. University of Illinois Press, 89-149.
- Bergoffen, D. (2018). Simone de Beauvoir. Zalta, E. N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

- <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/beauvoir>
- Cardozo, K. (2017). Academic labor: Who cares? *Critical Sociology*, 43(3), 405-428.
- Carson, L., Bartneck, C. & Voges, K. (2013). Over-competitiveness in academia: a literature review. *Disruptive science and technology*, 1(4), 183-190.
- Hussain, W. (2018). Why should we care about competition? *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 21(5), 570-585.
- Metz, T. (2002). Recent work on the meaning of life. *Ethics*, 112(4), 781-814.
- Metz, T. (2013a). *Meaning in Life: An Analytic Study*. Oxford University Press.
- Metz, T. (2013b). The Meaning of Life. Zalta, E. N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/life-meaning>
- Sartre, J-P. (1978). *Being and Nothingness: An essay on phenomenological ontology*. Pocket Books.
- Simons, M. (1986). Beauvoir and Sartre: The philosophical relationship., 16 *Yale French Studies*, 72, 165-179.
- Shabot, S. (2016). How free is Beauvoir's freedom? Unchaining Beauvoir through the erotic body. *Feminist Theory*, 17(3), 269-284.
- Stone, B. (1987). Simone de Beauvoir and the existential basis of socialism. *Social Text*, 17, 123-133.
- Webber, J. (2018). Beauvoir and the meaning of life. Leach, S. & Tartaglia, J. (Eds.). *The Meaning of Life and the Great Philosophers*. Routledge, 224-231.
- Wolf, S. (2010). *Meaning in life and why it matters*. Princeton University Press.
- Zheng, R. (2018). Precarity is a Feminist Issue: Gender and Contingent Labor in the Academy. *Hypatia*, 33(2), 235-255.



# Simone de Beauvoir y la condición femenina

Kate Kirkpatrick<sup>1</sup>

Los filósofos occidentales tienen una larga historia de uso de metáforas carcelarias para describir la condición humana. Los gnósticos describieron el cuerpo como una prisión, ofreciendo el conocimiento de la salvación a aquellos que podían resistir las tentaciones de la carne. Antes que ellos, Platón pensó que los seres humanos eran prisioneros de su ignorancia, como cavernícolas que confundían las sombras con la realidad. Para Rousseau (2002), la sociedad misma mantenía cautivos a los hombres: “El hombre ha nacido libre”, escribió, “y, sin embargo, por todas partes se encuentra encadenado” (p. 156). Simone de Beauvoir también tenía una metáfora de la prisión. Pero no era la condición *humana* lo que ella creía que describía, sino la “condición femenina”.

Su metáfora de la prisión era un harén, un lugar donde las mujeres se mantenían en posiciones de sumisión a los hombres para magnificar su grandeza y satisfacer sus placeres, en lugar de ser libres para perseguir proyectos o placeres propios. Ella utilizó este asunto para desafiar a uno de los filósofos más famosos del siglo XX, Jean-Paul Sartre, sobre su concepto de libertad “humana” a lo largo

---

<sup>1</sup> Este texto se publicó con el título “Simone de Beauvoir” en Buxton, R. & Whiting, L. (Eds.). *The Philosopher Queens. The Lives and Legacies of Philosophy's Unsung Women*, Unbound, pp. 93-101 (N. del T.)

de la década de 1930, antes de que alcanzaran la fama conjunta como una pareja intelectual legendaria después de la Segunda Guerra Mundial. Luego, lo desafió en forma impresa y pasó a escribir uno de los libros más vendidos en la historia de la filosofía: *El segundo sexo* (1949), que supuestamente superó la marca del millón de copias en la década de 1980.

Tanto filosófica como biográficamente, es complicado escribir sobre Beauvoir sin hablar de Sartre. (Casi puedo escuchar cómo se tensan los hombros de mis lectoras feministas al leer esa oración, pero tengan paciencia conmigo). Durante gran parte del siglo XX e incluso del XXI, la reputación de Sartre como filósofo eclipsó a la de Beauvoir, a la que se describió falsamente como quien “aplicó” la filosofía de Sartre en sus propias obras. El *quid* de la cuestión era que ella no estaba de acuerdo públicamente con él (y con muchos otros), forjó su propia versión del existencialismo y, finalmente, cambió la opinión de Sartre. Entonces, ¿por qué pensó que “la condición femenina” era una de cautiverio y sumisión?

Como estudiante, Beauvoir estableció récords nacionales: a los veintiún años, en 1929, fue la persona más joven en aprobar el examen de agregación en filosofía, y solo siete mujeres antes que ella lo habían aprobado. Afortunadamente para la posteridad, los diarios de estudiante de Beauvoir (antes de conocer a Sartre) se conservaron y publicaron en francés en 2008. Muestran que incluso cuando era adolescente, Beauvoir estaba preocupada por cuestiones filosóficas “existencialistas”. Estaba fascinada por la naturaleza de la libertad y cómo podía convertirse en un yo ético, leyendo vorazmente en busca de una filosofía que sentía que podía hacer justicia a la vida, intelectual y prácticamente. Fue criada en un hogar religioso, de padre secular y madre católica, y expuesta a la ética tanto cristiana como humanista. Ambas tradiciones

veneraban el “amor” como un ideal, ya sea ético o romántico. Pero a una edad temprana, Simone notó que, en lo que respecta al amor, se aplicaban diferentes expectativas a hombres y mujeres.

En casa, su padre dijo que Simone tenía “cerebro de hombre”, que pensaba como “un hombre” (Beauvoir, 1959, p. 121). También pensaba que las mujeres no podían ser verdaderamente creativas, en el sentido de tener originalidad o genialidad. La joven Beauvoir señaló que estaba en compañía de muchos filósofos: el ensayo de Schopenhauer de 1851 “Sobre las mujeres” (2000) llamó a las mujeres “el *sexus sequior* [el segundo sexo], inferior al masculino en todo respecto” (p. 621), afirmando que si bien era posible que las mujeres tuvieran talento, nunca podrían tener “genio”. Ya sea de los labios de su padre o de las plumas de los filósofos, Beauvoir creció en una cultura en la que se esperaba que las niñas no brillaran demasiado, porque el resplandor de un exceso de genio podría ahuyentar a los pretendientes.

Más tarde desarrollaría una ética existencialista, empleando un método filosófico original en *El segundo sexo*, ganaría prestigiosos premios literarios por sus novelas y haría campaña por reformas duraderas de la ley francesa. Pero sus éxitos tuvieron un costo: fue objeto de desprecio y desdén, frecuentemente reducida al papel de “*Notre Dame de Sartre*”, una mujer cuya cojera podría atribuirse al genio del hombre a su lado.

La cuestión de qué obra es la primera obra *filosófica* de Beauvoir es en sí misma una cuestión filosófica. Su primer trabajo publicado fue una novela, *La invitada* (1943). El fenomenólogo Maurice Merleau-Ponty alabaría este texto como una nueva forma de hacer filosofía en forma de ficción, mostrando la vida desarrollándose en la concreción de la conciencia de los personajes. Pero las

novelas pueden interpretarse de múltiples maneras, y los filósofos que quieren que la “filosofía” consista en puntos de vista claramente definidos y tesis bien argumentadas suelen ser reacios a asignar a la ficción el mismo estatus.

Sin embargo, los lectores no tuvieron que esperar mucho para que Beauvoir publicara sus puntos de vista en una forma filosófica más tradicional. En 1944 Beauvoir publicó un ensayo, *Pirro y Cineas (¿Para qué la acción?)*. Esta obra aún es poco conocida en inglés (aunque fue publicada en este idioma en 2004), allí Beauvoir desarrolló su ética existencialista. El año anterior, Sartre había publicado un enorme tomo de filosofía titulado *El ser y la nada*, que pintaba una visión sombría de las relaciones humanas. Sartre afirmó que la esencia de las relaciones interpersonales era el conflicto y que el amor era un ideal irrealizable. En dos ensayos filosóficos de la década de 1940, Beauvoir describió a *El ser y la nada* como un “fracaso” y al existencialismo como una filosofía que no “implicaba una ética”. Por lo tanto, ella presentó su propio trabajo como un proveedor de la ética de la que carecía el existencialismo. Pero a pesar de esto, durante gran parte del siglo XX se pasó por alto su papel en el desarrollo de esta corriente filosófica.

En *Pirro y Cineas* Beauvoir planteó preguntas filosóficas antiguas: ¿Por qué hacer algo en lugar de nada? ¿Qué significa “amar a tu prójimo como a ti mismo”? Beauvoir creía que los humanos no tienen una esencia platónica, un destino epicúreo o un llamado divino que los determine a ser lo que son. Cuando un ser humano mira hacia su futuro, tiene que elegir entre muchos yoes posibles y *actuar* para convertirse en uno de ellos. Como existencialista, Beauvoir estaba comprometida con la visión de que los seres humanos se definen por sus acciones, convirtiéndose continuamente a lo largo del tiempo, a través de la búsqueda de diferentes *proyectos* que nos dan forma. Pero

no estuvo de acuerdo con Sartre sobre hasta qué punto somos libres de elegir en quiénes nos convertimos.

En *El ser y la nada*, Sartre afirmó que los seres humanos son radicalmente libres, y que no importa qué proyectos hayamos decidido perseguir previamente —donde un proyecto podría significar ser escritor o filósofo, o amar a una persona en particular— en cualquier momento estamos libres de renunciar a ese proyecto y perseguir otro. Pero Beauvoir no creía que se pudiera renunciar tan fácilmente a nuestro devenir pasado. Y no pensó que todos los miembros de la sociedad pudieran renunciar tan fácilmente a las expectativas externas que condicionaron el yo en el que se convirtieron.

A mediados de la década de 1940, Beauvoir y Sartre surgieron como una pareja de poder icónica del París de la posguerra. Beauvoir dio conferencias en Estados Unidos y Francia sobre el estado de las mujeres escritoras y sobre la nueva filosofía del “existencialismo”. En ese momento ella no era plenamente consciente de su propio privilegio; le resultaba irritante que la gente le pidiera que resumiera el existencialismo en una sola frase cuando nunca esperarían entender a Kant o Hegel de una manera tan superficial. A pesar de su creciente reputación como filosofía popular, Beauvoir afirmó que para comprender realmente el existencialismo, es necesario comprender toda la tradición filosófica que lo sustenta. Pero continuó desarrollando su ética existencialista, argumentando en *Para una moral de la ambigüedad* (1947) que era inconsistente valorar la propia libertad sin valorar la libertad de los demás.

Es en este período que se desarrolló *El segundo sexo*. Durante sus viajes a América, Beauvoir observó que la relación entre los sexos era muy diferente allí respecto de Francia. Y vio de primera mano la forma en que la raza dividía a Estados Unidos, con sus amigos mestizos Richard

y Ellen Wright. Leyó un libro llamado *An American Dilemma* (1944), del sociólogo sueco Gunnar Myrdal, en el que Myrdal argumentaba que las relaciones raciales en Estados Unidos estaban atrapadas en algo parecido a un círculo vicioso, aunque, a la vez, eran algo muy diferente. Llamó a esta dinámica “el principio de acumulación”: se consideraba que las personas negras eran inferiores, se las mantenía en posiciones de subordinación y no lograban los mismos éxitos que sus compatriotas blancos, por lo que estos últimos concluyeron que los primeros eran por naturaleza inferiores e incapaces de lograr el éxito.

En *El segundo sexo*, Beauvoir quería escribir un libro tan importante como *An American Dilemma*, pero sobre mujeres. El resultado fue una obra masiva en dos volúmenes. El primer volumen estudió los “mitos sobre la mujer” creados por el hombre: analizó la biología, la historia, el psicoanálisis, la economía, la religión y la literatura para mostrar que las mujeres a menudo se definen como el “otro” del hombre. En el segundo volumen, empleó un método fenomenológico original, basándose en las voces de muchas mujeres para mostrar perspectivas en primera persona sobre la niñez, la adolescencia, la pubertad, la iniciación sexual, el embarazo, la maternidad, el matrimonio, el envejecimiento y más. En conjunto, eran un testimonio de las formas en que las mujeres sufren como resultado de los “mitos sobre la mujer” creados por el hombre.

En la “condición femenina”, Beauvoir pensó que convertirse en mujer era convertirse en un “sujeto dividido”, dividido entre reconocer la propia libertad y vivir de acuerdo con los ideales impuestos desde el exterior. Convertirse en mujer “en el estado actual de la educación y de las costumbres” (Beauvoir, 2011, p. 279) era ser inducida a la inferioridad, a un mundo en el que las mujeres eran tomadas por naturaleza como secundarias y

sumisas a los hombres. El problema, como lo vio Beauvoir, era que las mujeres no eran inferiores por naturaleza. Desde el siglo XVIII, Diderot y muchos otros habían asignado la responsabilidad del estatus inferior de la mujer a la sociedad. La pregunta, como la veía Beauvoir, era si esta situación tenía que perpetuarse.

Beauvoir creía que no, pero para que la situación de las mujeres mejorara, tanto hombres como mujeres tendrían que reconocer y reparar su complicidad en su perpetuación; ambos tendrían que aprender a ver a las mujeres como sujetos, no como objetos. Durante demasiado tiempo, escribió Beauvoir, se esperaba que las mujeres soñaran a través de los sueños de los hombres, en la vida pública y privada. Beauvoir argumentó que previamente filósofos como Husserl, Sartre y Merleau-Ponty no tomaron en cuenta las experiencias particulares del cuerpo femenino, y las formas en que, para las mujeres, ser encarnadas implica ser objetivadas: ser “presa” de los deseos de los hombres, quiera o no. Convertirse en mujer era convertirse en un objeto para ser visto, no en un sujeto para ser escuchado.

Beauvoir también volvió al concepto del amor, afirmando que el amor significa cosas diferentes para hombres y mujeres. Para los hombres, el amor era parte de la vida. Pero para las mujeres, el amor a menudo se representaba en la historia, la filosofía y la literatura como si fuera la vida misma. Se esperaba que las mujeres se sacrificaran por su amado de una manera que no era recíproca. Desarrollando su afirmación ética anterior de que para valorar tu libertad también debes valorar la libertad de los demás, en *El segundo sexo* afirmó que el amor auténtico implicaba el reconocimiento mutuo de la libertad tanto del amante como del amado, en una relación de reciprocidad.

Cuando se publicó *El segundo sexo*, Beauvoir fue objeto de ataques vitriólicos y muy personales contra su persona. Ella había hecho un argumento filosófico sobre la opresión de las mujeres y rechazó los análisis de muchos escritores masculinos influyentes como parciales porque solo describían el mundo desde un punto de vista limitado: el punto de vista de algunos hombres. En este sentido, Beauvoir es un excelente ejemplo de una dinámica que Virginia Woolf observó con ironía en *Un cuarto propio*: las consecuencias de ser un crítico no son las mismas para las mujeres. Escribiendo en 1929, Woolf manifestó que es imposible que una mujer diga “tal libro es malo, o tal cuadro es flojo, sin provocar más sentimiento y más ira que si opinara un hombre” (Woolf, 2015, p. 27).

Pero el trabajo de Beauvoir hizo más que provocar ira: provocó un cambio. Beauvoir soñaba con ser una escritora cuyas palabras “arderían en un millón de corazones”. Como estudiante amaba apasionadamente la filosofía, pero pensaba que había dos tipos de metafísicos: los que valoraban los sistemas filosóficos abstractos y los que valoraban la experiencia subjetiva del ser humano. Ella era de los últimos, y durante gran parte de su carrera optó por escribir literatura porque pensó que al mostrar seres humanos en situaciones concretas, incluso si eran ficticias, sus lectores podrían vivir “experiencias imaginarias” que los ayudaran a volver a ver su lugar en el mundo.

A lo largo de la década de 1940 y principios de la de 1950, Beauvoir escribió varias novelas más, incluida la que ganó el prestigioso Premio Goncourt, *Los mandarines* (1954). Pero a mediados de la década de 1950 se convenció de que había sido culpable, como muchos intelectuales, de quedarse con su privilegio cultural. Ella creía que el existencialismo era una filosofía que debía vivirse. Y aunque había escrito novelas “existencialistas” para aquellos lectores que no tenían la educación filosófica de

élite para comprender *realmente* el existencialismo, pensó que el mensaje de *El segundo sexo* era demasiado importante para ser accesible sólo a aquellos que podían leer libros de filosofía de 800 páginas.

Así que Beauvoir escribió algo en un género diferente. En 1958 publicó *Memorias de una joven formal* en la que aplicó la teoría de *El segundo sexo* a su propia vida sin la jerga de la filosofía o el psicoanálisis. Fue un gran éxito: cientos de mujeres francesas le escribieron diciéndole que había “bajado de un pedestal”; algunas incluso escribieron para reprenderla por escribir *El segundo sexo* de una manera que sólo los literatos de París podían seguir. Durante los siguientes años, Beauvoir continuó escribiendo su vida en forma de historia. Después de la publicación de estas memorias, los lectores volvieron a *El segundo sexo* para tratar de comprender mejor sus propias situaciones, y fue sólo entonces que los movimientos feministas de la segunda ola comenzaron a formarse en Francia.

En su vida posterior, Beauvoir continuó escribiendo obras de ficción, de vida y filosóficas; sabía que su pluma era un arma poderosa contra la opresión. Pero ya no se contentaba con proporcionar “experiencias imaginarias” de mujeres liberadas en sus novelas; hizo campaña a favor de reformas legislativas que dieran a las mujeres libertades concretas en el mundo. Junto a los movimientos feministas que ayudó a inspirar, persiguió cambios, incluidos los derechos anticonceptivos y la reforma de la ley de divorcio, así como leyes que prohíben las imágenes sexualizadas de mujeres. De palabra y de hecho, luchó para que las mujeres pudieran verse a sí mismas como “el ojo que ve” el mundo, como sujetos libres cuyos deseos y placeres deberían configurarlo, no sólo como objetos para ser vistos.

## **Referencias**

- Beauvoir, S. (1959). *Memoirs of a Dutiful Daughter*. Penguin.
- Beauvoir, S. (2011). *The Second Sex*. Vintage Books.
- Myrdal, G. (1944). *An American Dilemma. The Negro Problem and Modern Democracy*. Harper & Brothers.
- Rousseau, J-J. (2002). *The Social Contract and The First and Second Discourses*. Yale University Press.
- Schopenhauer, A. (2000). *Parerga and Paralipomena. Short Philosophical Essays*. Oxford University Press.
- Woolf, V. (2015). *A Room of One's Own*. Wiley-Blackwell.

# Betty Friedan y Simone de Beauvoir

Charles Lemert<sup>1</sup>

Betty Friedan murió el 4 de febrero de 2006, cuando cumplía ochenta y cinco años. Su fallecimiento marca el final de una era de revolución feminista que ella ayudó a iniciar. Algunos dirían que en Estados Unidos ella empezó todo sola. Ciertamente, *La mística de la feminidad* de 1963 avivó el fuego de un movimiento de derechos civiles que estaba a punto de extinguirse, después de una década de brillantes éxitos en el sur de Estados Unidos. Los derechos en cuestión para Friedan eran, por supuesto, los de las mujeres; más precisamente, como se vio después, en su mayoría mujeres blancas de clases medias.

A diferencia de otras lideresas del movimiento de esa época, Friedan fue fundadora y primera presidenta de una organización de derechos de las mujeres duradera y todavía eficaz. NOW (National Organization for Women) nació en 1966, pero poco después fue eclipsada por los movimientos radicales que entonces surgían rápidamente. Muchas feministas más jóvenes consideraron que el énfasis de NOW en los derechos políticos y económicos era demasiado manso para el espíritu radical del momento. El final de la década de 1960 fue una época para Weather Underground, el SCUM Manifiesto, el Black Power y los

---

<sup>1</sup> Este texto se publicó con el título "Betty Friedan and Simone de Beauvoir" en: *Fast Capitalism*, 2(1), 2006, pp. 187-189 (N. del T.)

Black Panthers. En 1968, incluso el SDS fue invadido por la ola radicalizadora en el espectro de movimientos sociales.

Sin embargo, con el tiempo, las intervenciones políticas e intelectuales de Friedan resultaron ser las más duraderas. El SDS y el SNCC son hoy objeto de estudio histórico por parte de sociólogos académicos que nunca estuvieron cerca de que un loco les aplastara el cráneo, pero NOW sobrevive en el trabajo de muchos miles de personas en todos los estados de la Unión Americana. A principios de la década de 2000, según lo que ahora se considera política liberal de izquierda en Estados Unidos, NOW parece francamente progresista. La declaración de propósitos de NOW de 2006 se mantiene fiel a la política de Friedan, sin el menor rastro de tonterías neoliberales o de tercera vía:

Desde su fundación en 1966, el objetivo de NOW ha sido tomar medidas para lograr la igualdad para todas las mujeres. NOW trabaja para eliminar la discriminación y el acoso en el lugar de trabajo, las escuelas, el sistema judicial y todos los demás sectores de la sociedad; garantizar el aborto, el control de la natalidad y los derechos reproductivos para todas las mujeres; poner fin a todas las formas de violencia contra las mujeres; erradicar el racismo, el sexismo y la homofobia; y promover la igualdad y la justicia en nuestra sociedad.

Por otro lado, *La mística de la feminidad*, el libro que lo inspiró todo, es recordado principalmente por su importancia histórica. Sin embargo, hoy es un clásico no leído más de medio siglo después de que rompiera el código de silencio que oprimía a tantas mujeres blancas en sus pequeñas y tontas vidas suburbanas, incómodas en esas casas insípidamente confortables. Mi madre estaba entre las que no leyeron a Friedan: tan oprimida estaba por un marido tiránico e inseguro. Sin embargo, millones reconocieron el problema que, hasta Friedan, no tenía nombre. El destello del reconocimiento de que la forma

moderna de valorar la familia no era más que un abuso barato y repugnante de las mujeres, esposas y madres rápidamente traspasó los muros domésticos.

La reputación de Friedan como intelectual puede haberse quemado con el calor de los tiempos. Sin embargo, al recordarla, nadie debería suponer que Betty Friedan era una persona de peso ligero. Por el contrario, después de dejar el Smith College hizo un año de estudios de posgrado en psicología en Berkeley. Ella era, según sus propias palabras, “brillante” en el trabajo académico, pero eso la satisfacía poco. Dejó la escuela para dedicarse a la carrera de periodismo que la llevó a escribir su famoso libro, y al matrimonio y la vida familiar que le darían al libro su nueva autoridad. El capítulo de *La mística de la feminidad* sobre “El solipsismo sexual de Freud” es una exposición incisiva de la forma en que las estrechas teorías de Freud sobre las diferencias sexuales habían putrefacto el pensamiento de la posguerra sobre el lugar de la mujer en el hogar. Sería en 1970, antes de que *Política sexual* de Kate Millett adoptara la línea que Friedan había establecido en 1963, y todavía pasaría un tiempo, hasta bien entrados los años 80, antes de que las feministas estadounidenses comenzaran a leer a Lacan para repensar la ridícula teoría de Freud sobre la envidia sexual femenina. Ni siquiera el único gran libro que precedió a *La mística de la feminidad* en la era de la posguerra abordaría a Freud tan bien como lo había hecho Friedan.

Ese otro libro fue, por supuesto, *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir, que apareció en inglés en 1952, mucho después de que Friedan dejara sus estudios de posgrado en psicología. Ni siquiera Beauvoir, que ciertamente entendía muy bien a Freud, llegó al meollo de sus errores. Al igual que Millett, las afirmaciones de Beauvoir se basaban más en fuentes literarias que científicas. De hecho, hay que remontarse muy lejos —

quizás hasta *Mujeres y economía* de Charlotte Perkins Gilman en 1898 – para encontrar una psicología social tan sólida sobre la difícil situación estructurada de las mujeres de las clases medias blancas.

De todos modos, Friedan y Beauvoir quedarán para siempre vinculadas en la memoria colectiva de aquellos días. Eran, aunque tipos muy diferentes de intelectuales públicas, puntos de partida para repensar la posición de la mujer en el esquema de las cosas sociales y culturales. *El segundo sexo* fue, con diferencia, la crítica filosófica más completa. En contraposición, *La mística de la feminidad* siempre parecerá más anticuada y endeble. Aun así, cuando muchos años después se le preguntó a Simone de Beauvoir sobre el papel de su libro en el movimiento feminista posterior, dijo –sin una pizca de falsa modestia– que pensaba que no tenía influencia alguna. Friedan, por el contrario, puede no haber escrito el libro más duradero, pero su fuerza política perduraría como un factor claro y seguro en la política feminista en Estados Unidos. En este sentido, Friedan podría ser la intelectual pública más acorde con los problemas políticos que predominan en nuestro tiempo.

Sin embargo, de otra manera, Friedan y Beauvoir están unidas en la cambiante historia del pensamiento y la práctica feministas. Estuvieron en el centro de los movimientos políticos y culturales que ocuparon el escenario en un momento crucial de cambio global. En consecuencia, también eran partícipes de una generación de pensadoras feministas que ahora llegaba al final de su tiempo. Beauvoir (1908-1986) murió cerca de los ochenta años, exactamente veinte años antes de la muerte de Friedan. Era casi una generación mayor que Friedan, que nació en 1921. Sin embargo, las dos eran gigantes del mismo momento. Sus grandes obras aparecieron al final de las dos décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial.

Fue una época en la que, brevemente, las diferencias culturales entre América del Norte y Europa occidental fueron más sorprendentes. Estados Unidos prosperó en esas décadas gracias al botín industrial de su brillante éxito en la guerra. Europa estaba más seria ante el hecho visible de las devastaciones materiales sobre las que tendría que reconstruirse. Las diferencias en las perspectivas sociales y económicas de aquellos días bien pueden haber conducido a la ilusión, profesada durante mucho tiempo por los estadounidenses, de una división cultural insalvable entre los dos lados del poder atlántico. Los americanos creían que la victoria era una prueba más de su virtud excepcional. Los europeos, que nunca pensaron de esta manera, al menos no como lo han hecho los estadounidenses desde la década de 1840, tuvieron que investigar más profundamente las razones de sus propios aplazamientos y colapsos ante el mal nazi.

La teórica francesa fue más allá de descuidar la larga historia y la profunda estructura de, en la palabra que ella ayudó a popularizar, la *alteridad* de las mujeres. Uno de los pasajes más poderosos de *El segundo sexo* se encuentra en la primera sección donde Beauvoir, basándose igualmente en Lévinas y Lévi-Strauss, refuerza su exposición de la mujer como otra identificándola con otros: “‘El eterno femenino’ corresponde al ‘alma negra’ y al ‘carácter judío’”. Quizás fue un pequeño gesto, salvo por la ferocidad de su política en la que se mantuvo firme, con todos aquellos grupos oprimidos por el ideal europeo del hombre universal. Corría el año 1949. Lévinas apenas era leído, ni siquiera en Francia. Lévi-Strauss acababa de publicar los primeros ensayos de su antropología estructural. Sin embargo, en un libro que eventualmente sería leído por muchos que nunca leerían a Heidegger y mucho menos a Jakobson, Beauvoir escribió líneas que resonarían en las próximas décadas. La idea de la *otredad*

tendría que esperar efectivamente al movimiento que alentó la lectura de la teoría del inconsciente de Lacan como el discurso del Otro.

Ese movimiento fue, por supuesto, el feminismo de la tercera ola que surgió gracias a las ventajas de la segunda ola. Así como el feminismo inicial era decididamente de segunda ola, la tercera ola —de categorías *queer* y analíticamente inestables— fue una elaboración del espacio teórico abierto por la definición de la segunda ola de la posición de la mujer como sujeto. El libro de Beauvoir fue, por tanto, decididamente un libro de la segunda ola, arraigado en la experiencia europea de la posguerra. Puede que haya conducido o no a las teorías de la tercera ola asociadas con Julia Kristeva y Luce Irigaray en Francia y Judith Butler y Donna Haraway en Estados Unidos. Pero fue un presagio, como lo fue *La mística de la feminidad* de Friedan. No se le da suficiente crédito al presagio. El regreso del petirrojo no hace que florezcan las flores. Pero permite a los que están cansados del invierno mantener los ojos abiertos para detectar los estallidos de amarillo y verde.

Una vez hubo una controversia entre las feministas sobre si Friedan le había robado sus ideas a Beauvoir. Durante mucho tiempo seguí el debate. Luego perdí el interés durante tanto tiempo que, cuando más tarde intenté averiguar qué había sido de él, no encontré nada, al menos no mediante los métodos electrónicos habituales. Todo el asunto era ridículo: sin duda, alguna lucha tardía por la titularidad de la segunda ola. Nadie que haya leído ambos libros podría acusar a Friedan de tal cosa. Además, en su negativa a reclamar influencia sobre el movimiento de liberación de la mujer, Beauvoir comentó correctamente que, aunque Kate Millett no la mencionó, Friedan sí lo hizo. La famosa dedicatoria de *La mística de la feminidad* a Simone de Beauvoir solo podría haber sido realizada por

alguien que no era culpable de su deuda pública con Beauvoir. Sin embargo, el reconocimiento de Friedan hacia Beauvoir se hizo como debería haber sido. No se trata de una deuda intelectual sino política e histórica, como ella misma señaló.

Ahora que ambas han desaparecido, quedan pocas de la segunda ola de feministas que continúan con esa forma anterior de pensar; y algunas de las que quedan están ofuscadas por las pérdidas que su arduo trabajo les causó en la moneda del real académico: el reconocimiento. Judith Butler irrita muchísimo a algunos; tal vez con razón. No es del todo justo que las mujeres que hicieron el arduo trabajo de luchar contra el patriarcado arraigado que alguna vez gobernó uniformemente la academia no sean honradas por su trabajo. *El género en disputa* de Butler (1990) es uno de los libros más vendidos de teoría social feminista de todos los tiempos. Su autora lo escribió gracias a su considerable genio. Pero no podría haber sido recibido como lo ha sido sin las generaciones de pensadoras más jóvenes que se beneficiaron de la enseñanza de feministas más antiguas que educaban, mientras luchaban por un lugar en la mesa de la legitimidad académica. Butler e Irigaray son sin duda *sui generis*, pero no serían fuerzas en sí mismas sin lectores y no habría lectores sin Friedan y Beauvoir, o sus equivalentes funcionales.

Según todos los indicios, Betty Friedan no era, en palabras de antaño, una persona "agradable". Era dura y ruda, lo cual fue la clave de su éxito político. Ella estaba, como pocas otras de muy diferentes disposiciones políticas, decidida a ver lo que veía y hacer lo que hizo. Miremos hacia atrás y vemos, en el trabajo continuo de NOW y de tantos otros movimientos e instituciones, que ella fue extrañamente profética y firme en sus propósitos.

Conocí a Betty Friedan solo una vez, de pasada. Era una tarde de viernes de finales de invierno en un pueblo de los Hamptons antes de que el colectivo trajera a las hordas. Estaba con el entonces nuevo amor de mi vida, ahora mi esposa, en un momento en el que, como ella decía, nuestra relación era muy melosa. Íbamos al cine, aunque solo fuera para aliviar la emoción. La película que se proyectaba era *Madonna: Truth or Dare*, una especie de autotributo a quien en 1991 era claramente la encarnación misma del feminismo de la tercera ola. Era la primera hora del primer día de estreno nacional de la película. Había tres personas en el teatro. La tercera fue Betty Friedan. Murmuré algo cuando nos encontramos con ella al salir. Lo notable de todo esto fue que el ícono del feminismo de la segunda ola estaba ansioso por escuchar y ver la historia del ícono del feminismo de la tercera ola. Al igual que Beauvoir, Friedan abrazó lo que vendría, incluido lo que no vendría de ella.

En retrospectiva, mientras mi generación de teóricos sociales se prepara para abandonar la escena para unirse a los que ya se han ido, la generosidad de estos dos heraldos recuerda el eterno regreso de la primavera de las ideas y la acción. En la década de 2000 —el invierno de nuestras vidas y, al parecer, de la era de los valores honestos—, los petirrojos importan mucho. Son la vida que presagia una nueva vida, necesaria ahora más que nunca. Las marmotas son cobardes que buscan un agujero en la tierra. Los pájaros desafían el frío para indicar lo que puede ser y lo que será.

## Referencias

- Butler, J. (1990). *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge.
- Friedan, B. (1963). *The Feminine Mystique*. W. W. Norton and Co.

- Keshishian, A. (1991). *Madonna: Truth or Dare*. Miramax Films / Dino De Laurentiis Communications. 122'.
- Millett, K. (1970). *Sexual Politics*. Doubleday.
- Perkins Gilman, C. (1898). *Women and Economics: A Study of the Economic Relation Between Men and Women as a Factor in Social Evolution*. Small, Maynard & Co.



# Simone de Beauvoir y la moral existencialista

Leandro Sánchez Marín  
Politécnico Colombiano Jaime Isaza Cadavid  
Universidad de Antioquia

Aunque no puede hablarse en sentido estricto de una teoría moral del existencialismo a la manera de los grandes sistemas y modelos éticos de occidente, sí existen muchos argumentos que respaldan una versión en la cual es discutida la moral tradicional en contraposición a la posibilidad de una moral de la situación apoyada por las tesis más importantes de los existencialistas. Simone de Beauvoir ha elaborado un conjunto de textos donde esta posibilidad es expuesta. Muchos de ellos recibieron poca atención en su momento, pues simplemente se asumieron como escritos del instante y no fueron discutidos de manera detenida entre los círculos intelectuales de la época. Suerte contraria recibió su obra más destacada, *El segundo sexo*, sobre la cual ha surgido una amplia y profunda cantidad de estudios; los cuales han estado a la base de la orientación y discusión teórica del feminismo contemporáneo. Si bien desde esta última obra se pueden establecer criterios morales respecto de la condición de la mujer y a partir de ella de la condición de la humanidad en su conjunto, siguen siendo los ensayos filosóficos de la década de 1940, particularmente *Pirro y Cineas* y *Para una moral de la ambigüedad*, donde la autora discute de manera específica cuestiones morales. El propósito de este texto es

exponer algunas de las ideas principales de estas dos obras a la luz de algunas interpretaciones y de la forma en que Beauvoir confronta la condición humana mientras elabora sus propios argumentos en favor de una moral existencialista.

### ***Pirro y Cineas***

El juego dialógico que recuerda Simone de Beauvoir (1995) entre el enérgico conquistador Pirro y el escéptico ministro Cineas, nos informa sobre una contraposición respecto de la libertad encarnada en dos actitudes opuestas. El primero representa un deseo de trascendencia, un espíritu imperial, el impulso hacia la ampliación de los límites del mundo a partir de la acción. El segundo parece ser conformista, quizás exprese algo de pereza en esa sospecha manifiesta sobre la posible inutilidad de toda acción humana que busca la aventura. Podría ser que Cineas busque la prudencia al contrario que Pirro, quien parece justificar el desborde de sus pretensiones en una mezcla de temeridad y curiosidad ante lo desconocido. Según Kate Kirkpatrick, Beauvoir considera que, más allá de la inmediatez de la conversación entre los dos personajes señalados, es claro que los seres humanos “establecen objetivos y se ponen límites, pero [además saben que] es posible sobrepasar los objetivos y cambiar los límites” (Kirkpatrick, 2020, p. 193). Esta característica de la condición humana funda una inquietud de primer orden respecto del sentido de la acción y la forma en la cual esta se configura a partir de los actos que se despliegan en situaciones concretas y que, además, responden a cuestiones existenciales como lo es la ineludible exigencia de la elección.

El ensayo de Beauvoir que tiene su apertura con la conversación aludida recibe el nombre de *Pyrrhus et Cinéas* —en castellano se ha editado bajo el título *¿Para qué la acción?*—, se empezó a escribir en 1943 y fue publicado en

1944; en medio de la Segunda Guerra Mundial y en el contexto de la Ocupación Nazi de Francia que se extendió durante un poco más de cuatro años comenzando en junio de 1940. Este es el mismo periodo donde se conforma la resistencia francesa en París. Beauvoir hizo parte de uno de los grupos “resistentes” de manera activa, llevando a cabo actividades en rechazo de la Ocupación; en su propia residencia se realizaron reuniones clandestinas donde se discutió la posibilidad de realizar atentados con explosivos, pero rápidamente, los asistentes –entre los cuales se encontraban Jean-Paul Sartre y Maurice Merleau-Ponty– se dieron cuenta de que ninguno “se sentía calificado para fabricar bombas o lanzar granadas” (Beauvoir, 1982a, p. 524), lo que les llevó a privilegiar entonces la elaboración de panfletos y la recepción de informes, además de la difusión de volantes y boletines en contra del fascismo, pues solamente tenían la capacidad de utilizar las armas de la palabra (Rowley, 2006, p. 191).

*Pirro y Cineas* es un ensayo que desarrolla las implicaciones de las acciones cuestionando el criterio de la utilidad y denunciando la ingenuidad de los apriorismos que desconocen el contexto en el cual ellas se llevan a cabo. Más allá de resaltar este aspecto, muchos de los estudios sobre Beauvoir asumen que la relación entre su obra particular y la corriente general del existencialismo es, además de obvia, fundamental para la comprensión de muchas de sus ideas:

*Pirro y Cineas* es una buena introducción al existencialismo. El existencialismo sostiene que cada uno de nosotros da sentido a nuestra propia vida a través de nuestras elecciones personales. Beauvoir demuestra que esto es lo que todos acabamos haciendo, seamos conscientes de ello o no. Ningún sistema de valores externo o práctica de vida que podamos adoptar proporciona un atajo viable (Arp, 2017, p. 284).

Así pues, ni los conceptos éticos absolutos, ni las implicaciones relativas de nuestras actitudes parecen ser caminos acertados para justificar nuestras acciones. Ambas opciones opacan el sentido de la libertad y tratan de desplazar la responsabilidad de los individuos hacia planos abstractos donde ella queda al margen de la acción. Ante el problema existencial de cómo entender nuestra responsabilidad en relación con nuestras acciones, Beauvoir entiende que el rasgo principal de la condición humana es la libertad; esta última es el criterio más importante en el plano de la elección individual. Ante este problema, entonces, “la respuesta de Beauvoir en *Pirro y Cineas* [...] es que solo comprometiéndonos en el mundo a través de proyectos que nos sumergen, trascendentes, hacia un futuro abierto junto con los demás, se revela nuestra libertad” (Kruks, 2014, p. 138). Este rasgo de la trascendencia es fundamental en la exposición de Beauvoir, pues no solo hace énfasis en las proyecciones de los seres humanos, sino que implica un momento de transformación y cualificación que da cuenta de la individualidad no como una entidad fija e invariable, sino como un proceso en el cual aparecen variaciones y formas inéditas de ser; en ello precisamente está sustentado el sentido de la libertad. De esta manera, son muchos los que han seguido esta ruta interpretativa:

Varios pasajes de *Pirro y Cineas* y otros ensayos del período moral de Beauvoir apoyan la opinión de que la concepción de libertad, central para su ética existencialista, es el sentido fenomenológico de libertad-como-trascendencia (Kirkpatrick, 2023, p. 7)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Kristana Arp ha señalado las raíces conceptuales del concepto de trascendencia que adopta Beauvoir y también ha hecho énfasis en su importancia para el cuestionamiento de lo dado: “el propio concepto de trascendencia de Beauvoir, al que recurre muchas veces en *Pirro y Cineas*, proviene de su extenso estudio de Hegel, Heidegger y Husserl.

Aunque esta relación entre libertad y trascendencia es fundamental no solo para Beauvoir, sino también para el existencialismo en general, hay un momento de revisión por parte de la misma autora que pone en cuestión la fuerza de sus argumentos. Al referirse muchos años después sobre el periodo en el que escribió las obras que aquí estamos tratando, Beauvoir ya no estaba tan convencida de su idea de libertad esbozada esa época y la consideraba demasiado abstracta (Beauvoir, 1982b).

Sin embargo, la libertad continuaría siendo un concepto relevante para ella y aparecería como criterio central en sus ideas respecto de la condición femenina y otros asuntos de orden político y social. Para algunos, parece exagerada la autocrítica de Beauvoir respecto de sus propias consideraciones morales sobre la libertad, y no dudan en contrastar estas ideas con el conjunto de su obra y el desarrollo político de los años posteriores, ello para señalar el carácter excesivo de este episodio:

La propia Beauvoir estaba irritada por su primer período moral, por ser abstracto e idealista. De hecho, se reprende a sí misma y a Jean-Paul Sartre por seguir aferrándose a la idea de libertad radical y a sus identidades burguesas. Creo que su autocrítica es dura. Ya en *Pirro y Cineas*, comenzó a darse cuenta del papel de los demás y del contexto en el que se logra la libertad; de ahí que su ontología de la libertad no sea tan abstracta ni tan individualista como supone. Su irritación con sus consideraciones éticas, veinticinco años después de su redacción, es un efecto de haber vivido la Guerra Fría y haber apoyado las luchas emancipadoras de los años 60 (es decir, el anticolonialismo, el feminismo, el socialismo revolucionario) tanto en Francia como en otros lugares. Así que es comprensible su opinión de que su obra sobre

---

Para ella, la trascendencia implica una búsqueda constante más allá de las circunstancias dadas" (Arp, 2017, p. 276).

la moral era abstracta, no suficientemente basada en la historia (Stavro, 2018, p. 26).

De esta manera, el lugar del otro comienza a tomar aún más fuerza como un asunto necesario para afirmar la propia libertad. El carácter histórico que suponen las luchas emancipatorias en las que participó Beauvoir no marca un punto de quiebre entre sus ideas morales y la praxis política, más bien las cualifica, pues, lejos de no tener validez para estos contextos, se ratifican a la luz de los hechos que enmarcan las disputas culturales por la expansión de la libertad y el rechazo del *statu quo*. Por ello, *Pirro y Cineas* no es una obra aislada de esta problemática y en ella ya están trazadas las preguntas fundamentales que acompañaran los años posteriores donde asistirá a tantas luchas y oposiciones políticas.

Se pueden ubicar ideas relacionadas en *Pirro y Cineas*, que describen a cada sujeto contribuyendo a la situación del otro y, por tanto, a las condiciones o contexto de su libertad. La obra también muestra sujetos que se atraen o responden mutuamente. La comunicación implica modos de reconocimiento implícitos o explícitos (Deutscher, 2008, p. 164).

Este sentido de la comunicación, de la relación entre individuos, corresponde a un plano descuidado no por los existencialistas sino por sus intérpretes. Como señala Penelope Deutscher, la intersubjetividad es un ámbito de preocupación fundamental para el existencialismo de Beauvoir y para el desarrollo de sus ideas morales. Las caricaturas del existencialismo que entienden su forma de asumir la acción a través de la irresponsabilidad y el extremo relativismo, no tienen en cuenta que en él la presencia del otro siempre se ofrece como un momento sin el cual la acción pierde su validez. Sin tener en cuenta las relaciones con los otros ninguna forma de vida puede calificarse como auténtica y, por ello, el existencialismo no

puede ser reducido a actos subjetivistas que afirman posiciones solipsistas y asociales. De ahí que las críticas al mismo existencialismo que lo emparentan con cierta forma de “decadentismo” (Bobbio, 1997) sean evidentemente erróneas y estén desfasadas. El existencialismo plantea como una de sus preguntas centrales la existencia del otro y la relación que se establece con él en un mundo de realidades contingentes:

En *Pyrrhus et Cinéas*, Beauvoir plantea algunas cuestiones fundamentales para el existencialismo, como el propósito de la existencia humana en un mundo sin Dios y la naturaleza de nuestra relación con el mundo y con otras personas. Ella responde a estas preguntas argumentando que no existe un propósito predeterminado para nuestras vidas; en cambio, nos construimos a nosotros mismos y al significado de nuestra vida constantemente en el crisol de nuestras relaciones con otras personas y de acuerdo con las contingencias del mundo, que no podemos controlar (Tidd, 2009, p. 75).

Es polémico el argumento que afirma la existencia de un mundo de relaciones contingentes que no podemos controlar, pero advertido en detalle este mismo argumento es el que sostiene la visión naturalista de las relaciones sociales que hacen derivar la desigualdad y la opresión de una estructura rígida e inmóvil. Para Beauvoir esta contingencia no puede servir para justificar lo que existe, sino para afirmar que, en virtud de su ambigüedad, es más urgente hacerse cargo de la propia existencia como una realidad que exige responsabilidad y compromiso.

### ***Para una moral de la ambigüedad***

La consideración sobre la moral existencialista que Beauvoir elaboró a lo largo de sus ensayos de la década de 1940, también responde al propósito de ofrecer una discusión sobre la necesidad de un momento subjetivo en medio de las posiciones materialistas de principios del

siglo XX y en medio de la Segunda Guerra Mundial. Para Beauvoir, las tendencias de orientación marxista difundidas en todo el mundo como una posibilidad revolucionaria de construcción de sociedades más justas, carecían de una comprensión sobre la subjetividad como elemento fundante de la acción. Ante la condición objetiva del mundo, con la que se entretenían algunos intelectuales de izquierda, las cuestiones subjetivas quedaban relegadas como momentos apoyados por el capricho individual y como asuntos fundados en la moral del individualismo burgués. Con la publicación del compendio de ensayos *El existencialismo y la sabiduría popular* en 1948, los cuales ya habían sido publicados por entregas en algunos números de *Les Temps Modernes*, Beauvoir continúa un campo de discusión que la obra de los existencialistas ya había planteado de forma polémica<sup>2</sup>, y también sigue desarrollando sus intereses teóricos, los cuales no lograban encontrar un espacio propicio en medio de la tendencia existencialista; entre ellos, la discusión sobre la moral.

Uno de los atentos lectores de *Les Temps Modernes*, el marxista ortodoxo Georg Lukács<sup>3</sup>, elaboró una crítica del

---

<sup>2</sup> Merleau-Ponty (1968) había escrito *Humanismo y terror* y Sartre había discutido con los marxistas en su conferencia "El existencialismo es un humanismo" (Sartre, 2009), continuando esta polémica en "Materialismo y revolución" (Sartre, 1960).

<sup>3</sup> La forma en que Lukács llama la atención sobre la ortodoxia marxista está distante de una identificación con las tendencias economicistas e historicistas que renegaban de la filosofía en favor de la ciencia. Para la Lukács la ortodoxia marxista debe entenderse como fundamentalmente amparada en las consideraciones sobre el concepto de historia de Marx y no con los parámetros de exactitud empírica con los cuales se reconciliaban, entre otras doctrinas, el positivismo. Lukács defiende la crítica de la economía política de Marx como una vía concreta de análisis social enlazada a la historia como momento fundante de las transformaciones políticas más relevantes de la modernidad. Aunque en muchos de sus textos condena la ideología burguesa como resultado de estas mismas transformaciones (Lukács, 1975, 1978, 1984), Lukács no desecha de manera abstracta estos momentos y los redirecciona en

existencialismo que incluía un apartado donde se discutían directamente las consideraciones de Beauvoir respecto de la moral de la ambigüedad<sup>4</sup>. Bajo el título “La moral de la ambigüedad y la ambigüedad de la moral existencialista”, Lukács confrontaba las tesis de Beauvoir en el ámbito intelectual de la época. Para él, las consideraciones existencialistas contaban con un momento de pecado original; pensaba que la fenomenología y la ontología permanecían intocadas en la base de su propuesta y que, más allá de la exposición del marxismo que realizaba Beauvoir, era precisamente esta herencia heideggeriana — la de la fenomenología y la ontología — la que permanecía como la sombra ideológica del existencialismo (Lukács, 1975, p. 98).

Otra de las recepciones críticas de Beauvoir fue elaborada por Iris Murdoch. Según ella, el ensayo *Para una moral de la ambigüedad* “podría ser definido como un tratado de ética, un ejercicio de fenomenología o un panfleto político” (Murdoch, 2020, p. 49), con esto parece sugerir la dificultad del texto en términos de su delimitación teórica, aunque no por ello rechaza tomar en serio las tesis que la obra contiene. Es más, la forma en la

---

función de un marxismo crítico tendiente a la acción, además de integrar momentos como el hegeliano a su propia consideración del marxismo (Lukács, 1963).

<sup>4</sup> Beauvoir no fue confrontada directamente por muchos de los teóricos varones de su tiempo, más allá de las disputas internas con el grupo existencialista de París alrededor de la fenomenología alemana y el mismo existencialismo, sus ensayos filosóficos de la década de 1940 no tuvieron gran resonancia. Ni siquiera la aparición de su obra *El segundo sexo* en 1949, recibió una discusión académica y objetiva por parte de los intelectuales más influyentes de ese periodo; en contraposición solo recibió algunos insultos y comentarios arbitrarios por parte de algunos de ellos. Albert Camus es un lamentable ejemplo de esa reacción poco rigurosa, pues acusó a Beauvoir de haber “ridiculizado al macho francés” (Beauvoir, 1982b, p. 229), renunciando con este comentario abstracto a cualquier discusión teórica.

cual elabora su recepción encuentra un punto central a partir del cual identifica algunos problemas inherentes a la propuesta de una moral existencialista, pues, según ella, Beauvoir “reduce los mandamientos morales, ya sean sociales o personales, a uno; respeto por la libertad” (Murdoch, 1956, p. 116) y ello implica el establecimiento de un absoluto sustancial como punto de partida de una filosofía que supuestamente rechaza todo apriorismo. Es más, siguiendo esta crítica, se afirma que las posiciones de Beauvoir “están teñidas tanto por sus presupuestos metafísicos como por algunas creencias apasionadas” (Murdoch, 2020, p. 52).

En un sentido que no es crítico, Nancy Bauer también ha estudiado la influencia heideggeriana en la obra de Beauvoir. Según ella, existen suficientes razones para tomar en serio “las implicaciones ontológicas heideggerianas [...] y explorar su conexión íntima con la manifiesta inversión de Beauvoir en la idea del reconocimiento recíproco” (Bauer, 2006, p. 70). Además de esto último, también parece que otro punto de conexión entre el existencialismo francés y la filosofía de Heidegger puede hallarse en lo que se refiere al concepto de muerte. Aunque es necesario decir que la forma que este asume en Heidegger es explícitamente esencialista, mientras que en Beauvoir, por ejemplo, la muerte no debe entenderse a la manera de un determinismo absoluto.

El ensayo *Para una moral de la ambigüedad* comienza con la muerte. Beauvoir (1956a), a través de Michel de Montaigne, recurre a la afirmación del desarrollo de la vida como algo tendiente a la muerte, para hacer notar que es propio de los seres humanos su condición de mortales y que la idea de la inmortalidad es un drama existencial<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> La novela de Beauvoir *Todos los hombres son mortales*, publicada en 1946, aborda el drama de Raymundo Fosca, un príncipe medieval de

Además de ello, esta afirmación está acompañada de la consideración según la cual el ser humano, además de padecer la muerte, reflexiona sobre ella y le asigna sentido. Dice Beauvoir que otras especies, como los animales y las plantas, están dispuestas solo para la primera condición de las señaladas respecto de la muerte: la padecen, pero no la piensan, no otorgan sentido a esa experiencia y mucho menos la rechazan o la aceptan; para estas especies la muerte simplemente sucede<sup>6</sup>. La diferencia aquí planteada introduce un argumento que, según Beauvoir (1956), implica que los seres humanos se “evaden de su condición natural” (p. 9). Sobre este mismo asunto, en *Una muerte muy dulce*, Beauvoir (2017) señala lo siguiente:

No existe muerte natural: nada de lo que sucede al hombre es natural puesto que su sola presencia cuestiona al mundo. Todos los hombres son mortales: pero para todos

---

Carmona que se enfrenta con la posibilidad de la inmortalidad y con la enorme carga de una experiencia que se resiste a finalizar el tiempo. En uno de los pasajes de esta novela, se puede ver la forma en la que su protagonista padece la condición de la inmortalidad como un desafío contra el tiempo y contra su propia condición de ser reflexivo: “Entré en la catedral y miré las losas bajo las cuales yacían los príncipes de Carmona; bajo la bóveda, la voz del sacerdote había murmurado: ‘Que en paz descansen’. Descansaban en paz. Y yo estaba muerto, pero estaba todavía ahí testigo de mi ausencia. Pensé: ‘Nunca habrá descanso’” (Beauvoir, 1956b, p. 211).

<sup>6</sup> En este punto podemos encontrar cierta resonancia de las consideraciones hegelianas respecto de la diferencia entre los seres humanos y los animales. Para Hegel, lo que distingue a estas dos especies es la capacidad de autoconciencia de la primera y la ausencia de ella para la segunda: “el hombre piensa, aun cuando no tenga conciencia de ello. Si pues Dios se revela al hombre, se le revela esencialmente como a un ser pensante; si se revelara al hombre esencialmente en el sentimiento, lo consideraría idéntico al animal, a quien no ha sido dada la facultad de la reflexión. Pero a los animales no les atribuimos religión. En realidad el hombre tiene religión, porque no es un animal, sino un ser pensante. Es la mayor de las trivialidades decir que el hombre se diferencia del animal por el pensamiento; y, sin embargo, esta trivialidad ha sido olvidada” (Hegel, 2010, p. 37).

los hombres la muerte es un accidente y, aunque la conozca y la acepte, es una violencia indebida (p. 142).

Que se establezca la muerte como una condición que no es natural entre los seres humanos, lejos de indicar una potencia absoluta de estos sobre el mundo, revela una de sus debilidades; indica que lidiar con este asunto existencial define muchas de las acciones de la especie humana sobre el mundo que ella habita.

Para Beauvoir existe un temor humano a la muerte que genera un mecanismo de encubrimiento de esta condición existencial. A partir del dualismo entre cuerpo y alma, el relato cristiano dominante en occidente ha establecido la inmortalidad como camino verdadero del destino humano, ha negado la muerte en función de la reivindicación de una vida más cualificada y justa después del accidente terrenal de una vida aparente que se define a través de un grado de verdad relativo, pues la vida absoluta, de cara a la inmortalidad, no es de este mundo terreno sino de un mundo divino y absolutamente divino.

Frente a esta posición determinista, Beauvoir sostiene que la existencia humana no puede reducirse a sus datos biológicos o a sus creencias religiosas, pues la existencia insiste constantemente en la ambigüedad y es en ese terreno donde encuentra su justificación. Que el fracaso sea uno de los momentos de la existencia humana para el existencialismo y que a través de él se desarrollen los proyectos individuales y colectivos, no implica un sentido de derrota, todo lo contrario, es uno de los puntos más relevantes de cara a la cualificación de todo proceso humano y de toda construcción de la personalidad como una carencia de ser que busca constantemente su propia afirmación. Es por ello, el vínculo entre ambigüedad y ética cobra pleno sentido en Beauvoir:

El fracaso o la carencia no se superan ni se niegan, sino que se asumen como ambigüedad, la ambigüedad de la existencia que cada ser humano debe aceptar y realizar como el paso de una visión determinista de la naturaleza a la moral (Olkowski, 2014, pp. 156-157).

Para Beauvoir, la moral no es un estadio acabado donde los seres humanos se encuentran reconciliados. Ella considera que el espacio de la moral implica diferencias y conflictos, y esto es lo que marca el sentido de la ambigüedad que acompaña las acciones de los individuos en relación con sus propias aspiraciones y las derivas que ello tiene en referencia a los demás, los cuales, a su vez, también se encuentran en una posición de ambigüedad respecto del prójimo. En su obra *Para una moral de la ambigüedad*, Beauvoir se propone desarrollar, entre otras cosas, las condiciones que explican esta forma de relacionarse entre los seres humanos, una forma ciertamente ambigua aunque no relativista.

Su uso de la palabra “ambigüedad” en el título de la obra es de considerable importancia. Para ella, la ambigüedad se refiere a una realidad paradójica, en la que cada uno de los dos aspectos contradictorios de un único existente tiene el mismo peso (Kruks, 1998, p. 52).

Inmanencia y trascendencia, necesidad y libertad son algunas de las dimensiones que podrían hacer referencia a los aspectos contradictorios que presenta Kruks en la cita anterior. Sin embargo, Beauvoir no solo se proponía identificar este tipo de contradicciones; en *Para una moral de la ambigüedad*, Beauvoir fue un paso más allá. Allí sugirió que la opresión puede impregnar la subjetividad hasta el punto en que la conciencia misma se convierte en nada más que un producto de la situación opresiva (Kruks, 2001, p. 36). La opresión tiene como resultado la cosificación; un proceso en el cual el sujeto deviene objeto y donde se

agotan sus posibilidades trascendentes. Según Beauvoir, la opresión es una de las condiciones más absurdas para la existencia humana. En las relaciones de dominio la opresión aparece como su base concreta. Configurar una relación de servidumbre, a partir de condiciones sociales que permiten someter y ser sometido, es propio de comunidades políticas donde la violencia está a la orden del día; y propio de este modelo es el contexto de barbarie respecto del cual Beauvoir ofreció su rechazo y, en contraposición, su solidaridad con los oprimidos (Beauvoir & Halimi, 1963).

La opresión divide al mundo en dos clanes: existen quienes construyen a la humanidad lanzándola al encuentro de sí misma, y quienes están condenados a revolverse sin esperanza alguna, y cuyo sino consiste solamente en mantener a la colectividad; su vida es una pura repetición de gestos mecánicos y su ocio solo alcanza a recuperar sus fuerzas: el opresor se nutre de su transcendencia, y rehúsa prolongarla por medio de un libre reconocimiento (Beauvoir, 1956a, pp. 80-81).

De esta manera, de acuerdo con Beauvoir, el propósito de tener y de expandir el deseo de posesión hacia todo aquello que se entiende como susceptible de sometimiento, deriva en opresión y “cuando el deseo de plenitud, de apropiación o posesión domina el deseo de disminuir la angustia y el hastío de la existencia, se establecen relaciones jerárquicas”, aunque, y también se debe notar, cuando se reconoce la ambigüedad constitutiva de estos estados existenciales, “se puede alimentar una orientación diferente” (Marso, 2017, p. 7).

## **Conclusión**

Sin duda, los motivos de Beauvoir para explorar el ámbito de la moral no han sido impulsados por una actitud ingenua. Bien sabía que ese mundo en el que le tocó vivir

—que no es muy diferente del nuestro— ofrecía escenarios que a su vez exigían un desarrollo crítico de la reflexión sobre las relaciones humanas. Particularmente, el siglo XX estuvo bajo la mirada de Beauvoir (1983) como una época en donde “la verdadera comunicación entre los hombres, aquélla que el lenguaje no consigue realizar, se obtiene por la violencia” (p. 92). Ello determinó muchas de sus consideraciones, las cuales se orientaron a partir de escenarios catastróficos y no desde pretensiones normativas sobre la posibilidad de mundos correctos, armónicos y pacíficos. Bien podrían ser estos últimos rasgos móviles morales para Beauvoir, pero no premisas teóricas ni mucho menos parámetros para la acción en medio de la realidad de un mundo donde la opresión y la violencia son la regla y no la excepción.

Insistir en que las relaciones humanas en el mundo se encuentran malogradas, no mina las posibilidades para el desarrollo de existencias auténticas que rechacen esta lógica de lo malogrado y construyan otros espacios donde, en vez de la opresión, se imponga el reconocimiento recíproco como actitud humana fundamental. Privilegiar el énfasis crítico por sobre la teoría normativa, le permite a Beauvoir elaborar un diagnóstico sobre la moral del cual deriva una exigencia de responsabilidad y también el cuestionamiento de toda apatía y toda resignación. La ambigüedad es una característica que permite confiar en la capacidad humana para desmontar los esencialismos y erigir otra condición que no se funde en la aceptación de lo dado como necesario e inmodificable.

## **Referencias**

Arp, K. (2017). “Pyrrhus and Cineas”: The Conditions of a Meaningful Life. Hengehold, L. & Bauer, N. (Eds.). A

- Companion to Simone de Beauvoir*. Wiley Blackwell, 273-285.
- Bauer, N. (2006). Beauvoir's Heideggerian Ontology. Simons, M. A. (Ed.). *The Philosophy of Simone de Beauvoir. Critical Essays*. Indiana University Press, 65,91.
- Beauvoir, S. (1956a). *Para una moral de la ambigüedad*. Editorial Schapire.
- Beauvoir, S. (1956b). *Todos los hombres son mortales*. Editorial Edhasa.
- Beauvoir, S. (1982a). *La plenitud de la vida*. Editorial Edhasa.
- Beauvoir, S. (1982b). *La fuerza de las cosas*. Editorial Edhasa.
- Beauvoir, S. (1983). *El pensamiento político de la derecha*. Editorial Leviatán.
- Beauvoir, S. (1995). *¿Para qué la acción?* Editorial Leviatán.
- Beauvoir, S. (2017). *Una muerte muy dulce*. Editorial Edhasa.
- Beauvoir, S. & Halimi, G. (1963). *Djamila Boupacha. Proceso a la tortura*. Seix Barral.
- Bobbio, N. (1997). *El existencialismo*. Fondo de Cultura Económica.
- Deutscher, P. (2008). *The Philosophy of Simone de Beauvoir Ambiguity, Conversion, Resistance*. Cambridge University Press.
- Hegel, G.W.F. (2010). *Filosofía de la historia universal I*. Editorial Losada.
- Kirkpatrick, K. (2023). Beauvoir and Sartre's "disagreement" about freedom. *Philosophy Compass*, 18(11), 1-14.
- Kirkpatrick, K. (2020). *Convertirse en Beauvoir*. Ediciones Paidós.
- Kruks, S. (1998). Beauvoir: The Weight of Situation. Fallaize, E. (Eds.). *Simone de Beauvoir. A Critical Reader*. Routledge, 43-71.
- Kruks, S. (2001). *Retrieving Experience. Subjectivity and Recognition in Feminist Politics*. Cornell University Press.

- Kruks, S. (2024). Old Age and the Question of Authenticity. Schoonheim, L. & Vintges, K. (Eds.). *Beauvoir and Politics. A Toolkit*. Routledge, 127-146.
- Lukács, G. (1963). *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Ediciones Grijalbo.
- Lukács, G. (1975). *La crisis de la filosofía burguesa*. Editorial La Pléyade.
- Lukács, G. (1978). *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Ediciones Grijalbo.
- Lukács, G. (1984). *Historia y conciencia de clase*. Editorial Sarpe.
- Marso, L. J. (2017). *Politics with Beauvoir. Freedom in the Encounter*. Duke University Press.
- Merleau-Ponty, M. (1968). *Humanismo y terror*. Editorial La Pléyade.
- Murdoch, I. (1956). *Sartre. Un racionalista romántico*. Editorial Sur.
- Murdoch, I. (2020). *Descubrir el existencialismo*. Ediciones Siruela.
- Olkowski, D. (2014). Letting Go the Weight of the Past. Beauvoir and the Joy of Existence. Stoller, S. (Ed.). *Simone de Beauvoir's Philosophy of Age, Gender, Ethics, and Time*. Walter de Gruyter GmbH, 147-160.
- Rowley, H. (2006). *Sartre y Beauvoir. La historia de una pareja*. Random House Mondadori.
- Sartre, J-P. (1960). *La república del silencio. Situaciones III*. Editorial Losada.
- Sartre, J-P. (2009). *El existencialismo es un humanismo*. Editorial Edhasa.
- Stavro, E. (2018). *Emancipatory Thinking. Simone de Beauvoir and Contemporary Political Thought*. McGill-Queen's University Press.
- Tidd, U. (2009). *Simone de Beauvoir*. Reaktion Books.





Medellín, 2024

ennegativo **ediciones**



**POLITÉCNICO COLOMBIANO**  
Jaime Isaza Cadavid



Los ensayos aquí reunidos buscan ampliar el marco teórico de los estudios sobre Simone de Beauvoir en lengua castellana. Además, tienen como propósito fundamental ofrecer a sus posibles lectores algunas ideas para pensar problemas diversos en contextos muy específicos. Algunos de estos trabajos simplemente quieren acercar una mirada general sobre la figura de Beauvoir y sus principales preocupaciones teóricas, otros se sumergen en campos novedosos donde el análisis conceptual busca dar respuesta a problemas urgentes en medio de preocupaciones académicas. Esperamos que la recepción de esta contribución pueda aportar de manera rigurosa a las exploraciones de quienes encuentran en Beauvoir una fuente de comprensión para elaborar sus propias inquietudes.



ennegativo **ediciones**