

# 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.

# 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.