

VNIVERSITAT  
E VALÈNCIA (Q?)

Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació



PROGRAMA DE DOCTORADO: 165 H ARTE, FILOSOFÍA Y CREATIVIDAD.  
SEGÚN LOS REALES DECRETOS 778/1998 Y 56/2005.

## EXISTENCIALISMO Y FEMINISMO EN LA OBRA FILOSÓFICA DE SIMONE DE BEAUVOIR

TESIS DOCTORAL

Presentada por:

**Jennifer García Aguilar**

Dirigida por:

**Dra. Dña. Amparo Ariño Verdú**

Valencia, 2015



*A todas aquellas personas que me han ayudado a perseverar,  
a luchar y a soñar cuando ya no me quedaban fuerzas para continuar.*



## **AGRADECIMIENTOS:**

Me gustaría utilizar este espacio para expresar mi más profundo y sincero agradecimiento a todas aquellas personas que con su ayuda han colaborado en la realización de la presente tesis doctoral.

Debo agradecer de manera especial a la Doctora y profesora Doña Amparo Ariño por aceptarme para realizar este trabajo bajo su dirección. Por la orientación, el seguimiento y la supervisión continua de la tesis. Las ideas propias, siempre enmarcadas en su directriz y rigurosidad, han sido la clave del trabajo que hemos realizado juntas. Le agradezco también el haberme facilitado los medios para llevar a cabo este trabajo.

Quiero expresar también mi más sincero agradecimiento al Doctor y profesor Don Manuel Ramos por su importante aporte y participación activa en la fase final del desarrollo de esta tesis.

Agradezco de manera especial al Director del Departamento de Filosofía, el Doctor Don Anacleto Ferrer por demostrarme su sentido del deber y de la responsabilidad a la hora de afrontar situaciones extraordinarias.

Quisiera hacer extensiva mi gratitud al Decano de la Universidad de Valencia, el Doctor Don Jesús Alcolea, y a la Síndica de Greuges por aportarme la información, la calma y el apoyo que necesitaba en momentos de desesperación.

También quiero dar las gracias a las Doctoras Carmen Senabre, Neus Campillo, Maribel Corbí y Àngels Llorca por su apoyo desinteresado y generoso. Todas ellas son grandes investigadoras y mejores personas.

Especial reconocimiento merecen el Jefe de la Unidad de Gestión Departamental Don Llorenç Fontestad y el Administrativo del Departamento de Filosofía Don José María Grande por su ayuda, atención y amabilidad en todas las tareas administrativas que este trabajo requiere.

A todos ustedes mi mayor reconocimiento y gratitud.

Y, por supuesto, el agradecimiento más profundo y sentido es para mi familia y amigos. Sin su apoyo y confianza habría sido imposible llevar a cabo esta dura empresa.

*Decimos que hemos encontrado una verdad cuando hemos hallado un cierto pensamiento que satisface una necesidad intelectual previamente sentida por nosotros.*

*José Ortega y Gasset*



## ÍNDICE:

-Introducción.....	p. 11
-Capítulo 1: Simone de Beauvoir y el Sartre de <i>El ser y la nada</i> .....	p. 33
1.1 <i>Libertad, angustia y mala fe</i> .....	p. 37
1.2 <i>La lucha entre libertades: la aparición del otro por la mirada</i> .....	p. 65
1.3 <i>El cuerpo</i> .....	p. 75
1.4 <i>Las relaciones concretas con el otro</i> .....	p. 89
1.5 <i>Libertad y situación</i> .....	p. 119
1.6 <i>La posesión y la alienación</i> .....	p. 141
-Capítulo 2: La ética existencialista de Simone de Beauvoir.....	p. 151
2.1 <i>La trascendencia</i> .....	p. 153
2.2 <i>Los fines y los valores</i> .....	p. 157
2.3 <i>El fin de la acción moral</i> .....	p. 161
2.4 <i>Los Otros</i> .....	p. 169
2.5 <i>La libertad</i> .....	p. 175
2.6 <i>Críticas al existencialismo y problemas éticos</i> .....	p. 195
-Capítulo 3: Existencialismo y feminismo en <i>El segundo sexo</i> .....	p. 205
3.1 <i>La pregunta por el origen de la opresión femenina</i> .....	p. 211

3.2 *El aprendizaje y el cumplimiento del destino femenino impuesto*.....p.239

3.4 *Cómo superar la opresión y salir de la mala fe*.....p. 253

**-Capítulo 4: La evolución feminista de Simone de Beauvoir**.....p. 261

**-Conclusión**.....p. 281

**-Bibliografía**.....p. 291

## INTRODUCCIÓN

El objetivo primero de esta Tesis es el de descubrir las diferencias y coincidencias que existen en el pensamiento de Simone de Beauvoir y de Jean-Paul Sartre para así demostrar la originalidad en la creación de la obra de Beauvoir y, a continuación, ver cómo se plasma la corriente existencialista en el feminismo de Beauvoir. Lo que se evidenciará tempranamente es que Beauvoir mantuvo una postura crítica con el existencialismo de Sartre y aportó nuevas ideas, sin embargo el hecho de asumir sin deconstruir la ontología sartriana le pondrá límites a su pensamiento y condicionará todo su trabajo.

La tarea que me propongo es ardua y difícil, pues nuestros autores cuentan con una extensa producción tanto filosófica como literaria. Además, mantenían entre ellos una íntima relación personal e intelectual. La inusual relación que unía a Simone de Beauvoir y Jean-Paul Sartre ha sido objeto de numerosas interpretaciones. Sobre la cuestión de establecer quien influyó a quien y en qué momento, o quien formuló primero una determinada idea, si compartieron un mismo parecer o si se opusieron hay numerosas y diversas opiniones de diferentes autores. Lo que se ha tratado de demostrar incansablemente es que Sartre está detrás de todo lo que ha escrito Beauvoir o bien que Beauvoir es la verdadera autora de las ideas de Sartre. El primer punto de vista era una opinión comúnmente aceptada y defendida, entre otros, por Hazel Barnes,<sup>1</sup> que definía a Beauvoir como una simple discípula de Sartre que

---

<sup>1</sup> Hazel Barnes, *Humanistic Existentialism; The literature of possibility*. Lincoln, Nebraska: University of Nebraska Press, 1959. Recogido por Margaret A. Simons en "The search for Beauvoir's early philosophy", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 14, 1997.

aplicaba su filosofía a la literatura<sup>2</sup> y a temas que él no abordaba directamente como la cuestión de las mujeres. Esta opinión fue mantenida y dada por obvia hasta su revisión, en la década de los 80, que dio lugar a la tesis contraria. El segundo punto de vista es la polémica opinión expresada, entre otros, por los Fullbrook.<sup>3</sup> Pero recientemente ha surgido una tercera vía de interpretación, a mi juicio, más plausible y fecunda que defienden Eva Gothlin<sup>4</sup> y Éliane Lecarme-Tabone<sup>5</sup> –y que yo comparto– que considera a Sartre y a Beauvoir como dos filósofos independientes que mantenían una colaboración íntima y crítica, por lo que si leemos de manera paralela las obras de ambos, podemos observar un flujo constante de ideas y de temas.

Emprender un análisis que respete la originalidad del trabajo filosófico de Beauvoir es complejo y nos enfrenta a numerosas dificultades, puesto que ella misma siempre se vio como escritora y no como filósofa. Su

---

<sup>2</sup> Así queda patente en los textos de Barnes publicados en *The Literature of possibility: a study in humanistic existentialism*, London, Tavistock, 1959: "Para nuestro estudio de la mala fe en las relaciones humanas somos afortunados de tener el análisis formal de Sartre en *El ser y la nada* y de *La invitada* de Beauvoir, una novela que sigue tan de cerca el patrón descrito por Sartre que sirve como una ilustración del texto de este libro (...) Este laberinto emocional (la teoría de la intersubjetividad encontrada en *El ser y la nada*) es completamente ilustrada para nosotros en la novela de Simone de Beauvoir, *La invitada*. Si bien este libro y *El ser y la nada* fueron publicados en el mismo año (1943), la similitud entre ellos es demasiado sorprendente para ser coincidencia (...) el lector de *La invitada* siente que la inspiración del libro fue simplemente la decisión de Beauvoir de mostrar que los principios abstractos de Sartre pueden funcionar en la "vida real" (...) En esta novella de Beauvoir ha desarrollado hábilmente y cuidadosamente las complejidades humanas que sólo después de haber terminado el libro uno descubre con sorpresa que paso a paso se corresponde con la descripción de Sartre del conflicto sujeto-objeto." Citado por Kate Y Edward Fullbrook en "Leveling the field/tampering with the icons: on "refining and remaking" the legend of Beauvoir and Sartre" en *Simone de studies*, vol. 13, 1996, p. 21.

<sup>3</sup> Cf. Edward and Kate Fullbrook: "Whose ethics? Sartre's or Beauvoir's?" *Simone de Beauvoir studies*, vol. 12, 1995, pp. 84-91. "Leveling the field/tampering with the icons: on "refining and remaking the legend of Beauvoir." A rebuttal", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 13, 1996, pp. 13-25. "Beauvoir's literary-philosophical method", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 14, 1997, pp. 29-39. *Simone de Beauvoir, a critical introduction*, Polity press, Cambridge, 1998. "Le deuxième sexe à l'épreuve du genre littéraire" *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, Paris, Syllepse, 2002, pp. 97-105.

<sup>4</sup> Eva Gothlin, "Beauvoir et Sartre: deux philosophies en dialogue", *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, Paris, Syllepse, 2002, pp. 113-121. "Lire Simone de Beauvoir à la lumière de Heidegger" *Les Temps Modernes*, Paris, Juin-Juillet 2002, n° 619, pp. 53-77.

<sup>5</sup> Éliane Lecarme-Tabone, "Le couple Beauvoir-Sartre face à la critique féministe" *Les temps modernes*, Paris, Juin-Juillet 2002, n° 619, pp. 19-42.

producción literaria es mayor y respecto a ella siempre defendió su autonomía creadora. En cambio, escribió pocos ensayos filosóficos en los que declaraba partir del existencialismo sartriano y donde además emprendía a veces la labor de defender la posición de Sartre. A la propia Margaret A. Simons le confesó en una entrevista:

Para mí un filósofo es alguien como Spinoza, Hegel, o como Sartre. Sartre es un filósofo, yo no, yo nunca he querido realmente ser filósofa. He creado un trabajo literario. Mi interés ha estado con las novelas, memorias y ensayos como *El segundo sexo*. Pero esto no es filosofía. A nivel filosófico he sido influida por Sartre, yo no puedo influirle a él, pues yo no hago filosofía. Yo lo critico, discuto muchas ideas con él, pero yo no influí en Sartre. Pero que él ha influido en mí es cierto.<sup>6</sup>

No obstante, la simplista opinión que reduce Beauvoir a Sartre, que identifica sus filosofías, que declara la falta de originalidad de Beauvoir y que omite su importante colaboración crítica a la obra de Sartre, es inadecuada e injusta.

Maurice de Gandillac, tras el “concurso de agregación en filosofía” que preparaba en la École Normale Supérieure junto a Sartre y Beauvoir y que finalmente ganó Sartre en su segundo intento, seguido de Beauvoir, contribuyó con sus declaraciones a valorar la aportación filosófica de Beauvoir:

Rigurosa, exigente, precisa y técnica, ella era la más joven de la promoción: sólo tenía 21 años. Era tres años más joven que Sartre y había conseguido adelantar un curso, puesto que había preparado al mismo tiempo su *Diploma de Estudios Superiores* y el *Concurso de Agregación*. Por otra parte, dos profesores del jurado, Davy y J. Walh, me confiaron más tarde que habían tardado mucho en decidir entre ella y Sartre para el número uno. *Pues si Sartre mostraba cualidades evidentes, una inteligencia y una*

---

<sup>6</sup> Margaret A. Simons entrevista a Beauvoir en 1979, fragmento recogido en su artículo: “Beauvoir and Sartre: the philosophical relation-ship” Yale French Studies, 1986. (Traducción mía).

*cultura muy firmes, todo el mundo estaba de acuerdo en reconocer que LA filósofa era ella.*<sup>7</sup>

A partir de mediados de los años ochenta la crítica feminista sobre todo ha tratado de reevaluar la obra y la figura de Beauvoir en contra de la opinión generalizada que la minusvaloraba. Algunas investigadoras –como Le Doeuff<sup>8</sup> o Simons<sup>9</sup>– han intentado encontrar las causas que motivan una intención velada por parte de Beauvoir de rebajar y ocultar la importancia de su obra y de sus hallazgos filosóficos. Esto les ha llevado a buscar en Beauvoir la independencia de su pensamiento con respecto al de Sartre, además de las influencias que ella pudo ejercer en él. Y las más radicales – como los Fullbrook– han propuesto revertir la situación afirmando que Beauvoir es la verdadera autora de las ideas de Sartre.

Michèle Le Doeuff<sup>10</sup> piensa que Simone de Beauvoir renunció a la filosofía en favor de Sartre, aunque en contradicción con la declaración anterior también afirma que compuso una obra filosófica propia a su pesar. La causa de la abdicación de Beauvoir la encuentra en la discusión que ambos mantuvieron al comienzo de su relación en el jardín de Luxemburgo en la que Sartre desmontó la moral pluralista que Beauvoir había inventado para justificar a sus seres queridos, según lo relata ella misma en sus memorias:

---

<sup>7</sup> A. Cohen-Solal, *Sartre, 1905-1980*, Paris, Gallimard, 1985, pp.150-151. Recogido por A. Ariño en “Simone de Beauvoir: una libertad para la acción” en *Mujeres en la historia del pensamiento*, Antrhopos, 1997, p. 196.

<sup>8</sup> Cf. Michèle le Doeuff, “Operative philosophy: Simone de Beauvoir and existentialism”, *Critical essays on Simone de Beauvoir*, G. K. Hall & Co. Boston, Massachusetts, 1987, pp. 144-154. *El estudio y la rueca*, Madrid, Cátedra, 1993. *Le deuxième sexe de Simone de Beauvoir*, Paris, L’Harmattan, 1998, pp. 233-267.

<sup>9</sup> Cf. Margaret Simons, “Beauvoir and Sartre: the philosophical relationship”, *Yale French Studies*, 1986, pp. 165-179. “The search for Beauvoir’s early philosophy”, *Simone de Beauvoir studies*, vol. 14, 1997, pp. 13-29. “L’indépendance de la pensée philosophique de Simone de Beauvoir”, *Les temps modernes*, Paris Juin-Juillet 2002, n° 619, pp. 43-52. “Sartre est-il vraiment à l’origine de la philosophie du *Deuxième sexe*?” *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, Paris, Syllepse, 2002, pp. 105-113.

<sup>10</sup> Cf. Michèle Le Doeuff, *El estudio y la rueca*, Madrid, Cátedra, 1993.

Era la primera vez de mi vida que me sentía intelectualmente dominada por alguien (...) Todos los días, todo el día, me medía con Sartre y en nuestras discusiones él era el más fuerte. En el Luxemburgo, una mañana, junto a la fuente Médicis, le expuse esa moral pluralista que me había fabricado para justificar a la gente que quería, pero a quienes no hubiera querido parecerme: la destrozó. A mí me gustaba porque me permitía tomar mi corazón como árbitro del bien y del mal: me debatí durante tres horas. Tuve que reconocer mi derrota; además, había advertido, en el curso de la conversación, que muchas de mis opiniones descansaban sobre parcialidades, mala fe o aturdimiento, que mis razonamientos cojeaban, que mis ideas eran confusas. “Ya no estoy segura de lo que pienso, ni siquiera de pensar”, noté desazonada, desorientada.<sup>11</sup>

Le Doeuff cree que Beauvoir a partir de este momento dejó a un lado su intención de hacer filosofía y califica su sometimiento “teórico-amoroso” de “complejo de Heloisa”. En esta misma línea se pronuncian Yolanda Astarita Patterson,<sup>12</sup> que habla de “complejo de cenicienta” al referirse al total y orgulloso consentimiento de Beauvoir para seguir el liderazgo de Sartre y someterse a él. Ella justifica su opinión a partir de unas palabras que Beauvoir escribe a Sartre el 16 de julio de 1940: “Estoy esperándole para poner mis ideas en orden (...) deseosa de volverle a ver para seguirle donde usted quiera.”<sup>13</sup> Y se pregunta, ¿cuánta autonomía mantuvo Simone de Beauvoir a lo largo de su relación? También Konrad Bieber<sup>14</sup> piensa que Beauvoir pudo sufrir en algún momento un complejo de inferioridad y que adoptó los intereses intelectuales, morales y políticos de Sartre, sin embargo, reconoce que Beauvoir jamás ocultó sus propias opiniones, que, a menudo, eran divergentes.

---

<sup>11</sup> Simone de Beauvoir, *Memoires d'une jeune fille rangée*, Paris, Gallimard, 1958, p. 349. Traducción de Silvina Bullrich en *Memorias de una joven formal*, Barcelona, Edhasa, 1980, p. 358.

<sup>12</sup> Cf. Yolanda Astarita Patterson, “The Beauvoir-Sartre couple: Simone de Beauvoir and the Cinderella complex”, *Simone de Beauvoir Studies*, vol. 9, 1992.

<sup>13</sup> Simone de Beauvoir, *Lettres à Sartre, 1940-1963*. Paris, Gallimard, 1990, pp. 179-180. (Traducción mía).

<sup>14</sup> Cf. Konrad Bieber, “Simone de Beauvoir et l'après-Sartre”, *Simone de Beauvoir Studies*, vol. 2, 1984.

Según Le Doeuff, Beauvoir emprende una reformulación del existencialismo, rechaza el imaginario machista y sexista de la obra de Sartre, especialmente de *El ser y la nada*, aunque en ninguna parte anuncia abiertamente una crítica de las categorías sartrianas, ni siquiera una intención de transformarlas, pero las reestructuraciones que lleva a cabo son evidentes. Beauvoir ha puesto de relieve la opresión de las mujeres a partir de la noción de “medios concretos”, que es lo mismo que el concepto de posibilidades. Contrariamente a Sartre, afirma que la exterioridad nos determina y puede ser un obstáculo, si no nos ofrece los “medios concretos” o las mismas posibilidades que a los hombres para afirmarnos como sujetos de acción. También introduce el concepto de “reconocimiento recíproco” en la problemática del Mismo y del Otro, es decir, si para Sartre en el encuentro entre conciencias cada cual se enuncia como sujeto objetivando al otro, aparece necesariamente la violencia, en cambio Beauvoir propone el reconocimiento recíproco de ambas conciencias como sujetos.

Le Doeuff se muestra muy segura de su interpretación, puesto que Beauvoir, que conocía su posición, tuvo la ocasión de contradecirla durante un encuentro que mantuvieron y no lo hizo. Esto, según Le Doeuff, refuerza su idea de que Beauvoir hizo filosofía sin reconocerlo con el fin de proteger el compromiso que tenía con Sartre.

Margaret A. Simons<sup>15</sup> emprende una investigación para demostrar la influencia que Beauvoir tuvo en el trabajo de Sartre. Según ella, Beauvoir fue la primera en problematizar la relación con el Otro, idea que luego fue fundamental en la obra de Sartre. Los primeros trabajos de Beauvoir se

---

<sup>15</sup> Cf. Margaret A. Simons, “Beauvoir and Sartre: the philosophical relationship”, Yale French Studies, 1986.

centran en esta cuestión y son abordados desde su propia experiencia personal. Según Simons:

Para Beauvoir, el problema del Otro es multifacético. Un aspecto importante es la dificultad de retener el sentido de uno mismo mientras se experimenta un anhelo de unión completa con el Otro. Este problema, que Beauvoir describe primero a propósito de su íntima relación de amistad en la infancia con Zaza, tomó unas dimensiones dramáticas durante los primeros años de su relación con Sartre (...) Ella experimentó una profunda crisis moral cuando sintió perder el sentido de sí misma en su amor por el Otro. Pero junto a la búsqueda de su unión con el Otro, también sintió la necesidad moral de asumir la responsabilidad su propia vida y su autonomía individual.<sup>16</sup>

Esta tensión entre lo estrictamente individual y la unión con el Otro es característica de la experiencia de las mujeres que Beauvoir describe en *La invitada* (1943), *El segundo sexo* (1949), *Los mandarines* (1954) y *La mujer rota* (1968), donde ella siempre plantea el desafío de establecer con el Otro relaciones de autenticidad, es decir, relaciones donde ambos sujetos se reconozcan libres y semejantes. Para Simons, este elemento separaría a Beauvoir del temprano individualismo que compartió con Sartre y explicaría las tensiones manifiestas de *Para una moral de la ambigüedad* (1947) para articular lo individual y lo colectivo.

Según Simons, la novela *La invitada*, escrita entre 1938 y 1941, anticiparía las posiciones de Sartre en *El ser y la nada* (1943) sobre las confrontaciones con el Otro, incluyendo la amenaza que representa la mirada del Otro, que objetiva, sobre uno mismo. De nuevo Beauvoir se basa en su propia experiencia para abordar este problema, tal y como lo relata Simons:

Durante el periodo de gran incertidumbre en su vida cuando por primera vez comenzó a vivir de forma independiente de su familia, se sentía amenazada por la

---

<sup>16</sup> *Ibíd.*, p. 171. (Traducción mía)

presencia de otras personas cuyos valores diferían radicalmente de los suyos propios, y sin embargo, cuya presencia forzada sentía sobre sí misma. En los ojos de esas otras personas, ella sentía su valor negado.<sup>17</sup>

Otra idea que Simons destaca como original de Beauvoir se refiere a los límites del contexto socio-histórico, incluyendo la propia historia personal y la infancia,<sup>18</sup> que actúan sobre la elección individual. Por eso *El ser y la nada* de Sartre y *El segundo sexo* de Beauvoir, según Simons, “están escritos desde sus muy diferentes experiencias como hombre y mujer.”<sup>19</sup> En *El segundo sexo* Beauvoir analiza el proceso de socialización que desde la infancia encamina a las mujeres a una aceptación conformista de una sociedad sexista. Influido por Beauvoir, Sartre describe del mismo modo en *Saint Genet* (1952) el proceso por el que Genet llega a verse a sí mismo como un ladrón. Sin embargo, desde mi punto de vista, la conclusión a la que llega Sartre en *Saint Genet* de que siempre se puede hacer algo con lo que se ha hecho de nosotros, vuelve a restarle peso al exterior y apunta a su idea de libertad absoluta. En esta obra además, según Simons, Sartre utiliza por primera vez el concepto de fraternidad vinculado a la libertad y a la reciprocidad, como ya había hecho antes Beauvoir en *Para una moral de la ambigüedad*.

Margaret A. Simons piensa que los diferentes pasados de Sartre y de Beauvoir los empujan irremediabilmente a adoptar diferentes actitudes hacia su trabajo. Si Beauvoir tematiza tan tempranamente la opresión es

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 172. (Traducción mía)

<sup>18</sup> En la entrevista que Simons tuvo con Beauvoir en 1979, mientras charlaban a propósito de la autobiografía de Sartre escrita en 1960, Beauvoir comentó lo siguiente: “Yo estaba mucho más interesada en mi infancia que Sartre en la suya. Y yo creía que, poco a poco, hice que se diera cuenta de que su infancia había sido algo importante para él. Cuando escribió *Las palabras*, comprendió que tenía que hablar de su infancia. Y que, quizás, fue en parte debido a mi influencia, es muy posible.” M. Simons, “Beauvoir and Sartre: the philosophical relationship”, p. 178.

<sup>19</sup> M. Simons, “Beauvoir and Sartre: the philosophical relationship”, p. 169.

porque, contrariamente a Sartre, tuvo la experiencia de una infancia opresiva, sobre todo sintió el poder de la opresión social y familiar en el caso de su amiga Zaza.

Cuando se pudo tener acceso a los *Cuadernos de juventud* de Simone de Beauvoir, publicados en 2008, Margaret A. Simons prosiguió su investigación y el diario fechado en 1927 perteneciente a la época en la que Beauvoir era estudiante de filosofía en la Sorbona, dos años antes de su primer encuentro con Sartre, le revela que Beauvoir ya estaba comprometida con la práctica de la filosofía, lo que le permite rechazar la idea de que Beauvoir jamás se había considerado filósofa. A partir de estas líneas de su diario es como lo justifica:

Yo no sabía que cada sistema es cosa ardiente, tormentosa, esfuerzo de vida, de ser, drama en el pleno sentido de la palabra y no compromete más que a la inteligencia abstracta. Pero yo sé esto en el presente, y que yo no puedo hacer otra cosa (...) Escribir “ensayos sobre la vida” que no sean novelas, sino filosofía, vinculándolos vagamente con la ficción.<sup>20</sup>

También cree descubrir en el cuaderno ideas que Sartre expondrá en *El ser y la nada*: la desesperación que provoca la pérdida de la fe religiosa, el concepto de mala fe entendido como no mentirse a sí misma y que surge como consecuencia de la nostalgia hacia las certidumbres de la infancia:

Yo no deseo creer: un acto de fe es el acto más desesperado que existe y yo quiero que mi desesperación conserve al menos su lucidez, no quiero mentirme a mí misma.<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> Cuaderno de Beauvoir de 1927, pp. 134 y 54, citado por M. Simons en “L’indépendance de la pensée philosophique de Simone de Beauvoir”, *Les Temps Modernes*, Paris, 2002, nº 619, p. 44. (Traducción mía)

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 44. (Beauvoir 1927, 94)

Así como la oposición de yo y del otro:

Es preciso que ponga en orden mis ideas filosóficas... profundizar los problemas que me han solicitado... El tema es casi siempre esta oposición de yo y el otro que he sentido comenzando a vivir.<sup>22</sup>

Según Simons, Beauvoir ocultó deliberadamente esta influencia sobre Sartre con el fin de aumentar la reputación de éste.

La posición de Kate y Edward Fullbrook<sup>23</sup> es la más radical porque invierte los términos de la relación de influencia entre Sartre y Beauvoir. Creen demostrar que algunas de las ideas atribuidas a Sartre son elementos clave en los primeros escritos de Beauvoir. Según ellos, *La invitada* es la fuente de la que bebe Sartre para elaborar su filosofía de *El ser y la nada*. Así se lo hace saber Sartre a Beauvoir en la carta que le escribe el 18 de febrero de 1940:

Tengo muchas cosas que hacer. Lo que me hace feliz: estoy empezando a ver atisbos de una teoría del tiempo. Esta tarde empecé a escribirlo. Es gracias a ti, ¿te das cuenta? Gracias a la obsesión de Françoise: que cuando Pierre está en la habitación de Xavière, es un objeto que vive por sí mismo sin una conciencia para verlo.<sup>24</sup>

La célebre idea de la no-identidad consigo mismo,<sup>25</sup> la distinción entre los dos modos del ser: el ser-en-sí (objeto) y el ser-para-sí (sujeto), la idea

---

<sup>22</sup> Cuaderno de Beauvoir de 1927, p. 95, citado por M. Simons en "Sartre est-il vraiment à l'origine de la philosophie du *Deuxième sexe*?" *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, Paris, Ellipse, 2002, p. 106.

<sup>23</sup> CF. Kate and Edward Fullbrook, *Simone de Beauvoir, a critical introduction*, Polity press, Cambridge, 1998. Y "Leveling the field/tampering with the icons: on "refining and remaking the legend of beauvoir." A rebuttal." *Simone de Beauvoir studies*, vol. 13, 1996.

<sup>24</sup> Jean-Paul Sartre, *Lettres au Castor, II*, Paris, Gallimard, 1983, p. 70. Citado por Kate and Edward Fullbrook en "Leveling the field/tampering with the icons: on "Refining and remaking" the legend of Beauvoir And Sartre", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 13, 1996, p. 15. (Traducción mía)

<sup>25</sup> Que tratan de demostrar a partir de este texto: "Se detuvo de repente; era como una historia que uno se dice, cuando uno dice: "soy un pobre huérfano," y uno se siente triste y hambriento en el interior; el jardín era realmente el jardín, la pluma era realmente una pluma, y Françoise era de hecho ella; y sin embargo, tuvo la impresión de que estaba jugando; al igual que jugó a veces a ser otra persona, jugó a

de conciencia, la teoría del ser-para-otro y la intersubjetividad,<sup>26</sup> la teoría de la corporeidad, aparecerían en Beauvoir mucho antes de que Sartre escribiera *El ser y la nada*. Los Fullbrook dicen mostrar que las teorías y estructuras de *La invitada* también están en *La edad de la razón* (1945) y, con una osadía que no tiene límites, afirman que esta novela de Sartre no es densa filosóficamente sino que sólo contiene algunos ejemplos de la mala fe. Además, declaran que cuando Sartre empieza a escribir esta obra, Beauvoir ya ha terminado *Cuando prevalece lo espiritual* –una obra literaria que no se publicó hasta 1979- donde explora la estructura de la mala fe.

Desde mi punto de vista, las tesis de los Fullbrook son fácilmente rebatibles puesto que también se puede demostrar que la filosofía de Sartre se había empezado a desarrollar antes que *La invitada* e incluso que *El ser y la nada*. La teoría de la contingencia que abarca el ser, la existencia, la necesidad y la libertad, en definitiva toda una concepción filosófica sobre el mundo, aparecen ya en *La náusea* (1938). Los conceptos de en-sí y para-sí son tratados en *La trascendencia del ego* (escrita en 1934). Las notas que contienen los *Carnets de la drôle de guerre* (escritos entre septiembre de 1938 y marzo de 1940) y que dan lugar a *El ser y la nada* parten de los apuntes que Sartre tomó en el periodo anterior a la guerra y que pasó en Berlín para estudiar la filosofía de Husserl y de Heidegger, que ya había encontrado coincidente con la suya. Además, a

---

ser ella misma.” (Traducción mía) Simone de Beauvoir, “Deux chapitres inédits de *L’Invitée*,” en Claude Francis y Fernande Gontier, *Les écrits de Simone de Beauvoir*, Paris, Gallimard, 1979, p. 278. Citado por K. y E. Fullbrook en “Leveling the field/tampering with the icons...” *Simone de Beauvoir studies*, vol. 13, 1996, p. 17.

<sup>26</sup> Me llama la atención que los Fullbrook vinculen en *La invitada* estos dos conceptos: el ser-para-otro y la intersubjetividad, puesto que, según mi parecer, la solución que Beauvoir da al problema de existir para otro es la misma a la que llega Sartre en *El ser y la nada*, y ésta implica la violencia ya que el conflicto se resuelve con la aniquilación del Otro.

mi juicio, no sería justo deducir de unas pocas líneas de *La invitada* todo un sistema filosófico como el de *El ser y la nada*.

Las ideas de Margaret A. Simons son asimismo cuestionables. La desesperación que Beauvoir descubre vinculada a la pérdida de la fe no debería ser tomada como un concepto que formula Beauvoir con anterioridad a Sartre, puesto que es fundamentalmente un sentimiento de vacío que ha experimentado todo aquel que ha descartado la existencia de Dios, incluido el propio Sartre. La nada a la que Beauvoir se refiere en sus cuadernos es por lo tanto, exterior, no es la nada interior que describe Sartre como vacío o fisura de la conciencia y que es la libertad: el rasgo fundamental que caracteriza al ser-para-sí y que lo diferencia del ser-en-sí que es plenitud de ser. El propósito que expresa Beauvoir de no mentirse a sí misma tampoco puede ser reducido ni confundido con la elaboración de un concepto mucho más complejo como el de mala fe.<sup>27</sup> La mala fe, en efecto, en Sartre, también es no mentirse a sí mismo, pero es fundamentalmente ocultación de una verdad relativa al ser, especialmente al ser del existente humano. Una vez hemos descubierto esta verdad, ocultarla o no asumirla supone una dimisión que implica la mala fe. El tema del conflicto entre uno Mismo y el Otro bajo la forma de la mirada que limita la libertad también había preocupado a Sartre en su juventud, por lo que en vez de tratarse de una influencia de uno sobre otro se trata más bien de una coincidencia más que podría explicar que al conocerse se entendieran tan bien que ya no se separaran.

---

<sup>27</sup> “Yo no deseo creer: un acto de fe es el más desesperado de los actos y quiero que mi desesperación guarde al menos su lucidez. No quiero mentirme a mí misma.” Simone de Beauvoir, *Cahiers de jeunesse*, Paris, Gallimard, 2008, p. 367. (Traducción mía)

Las críticas basan sus teorías en una serie de escritos y en algunas de las obras publicadas, pero pasan por alto esta dificultad en la interpretación, a saber, que la cronología de las publicaciones no se corresponde siempre con la cronología de la composición de las obras y además ignoran todas esas conversaciones habladas que Beauvoir y Sartre pudieron mantener antes de empezar a escribir o durante la elaboración de su obra.

Por otra parte, la famosa escena de la fontaine Médicis en el jardín de Luxemburgo, que para la crítica feminista es un punto de inflexión en la historia de Beauvoir, no es realmente definitivo a mi juicio y puede ser interpretado no como una derrota de Beauvoir que la empuja al abandono de su proyecto filosófico o a una mutilación personal sino como una invitación a la reflexión y un impulso para seguir trabajando en la filosofía. Que Beauvoir reconociera la superioridad intelectual de Sartre y de sus compañeros al comienzo de su relación no quiere decir que renunciara a medirse o a igualarse con ellos; ella explica esta superioridad como derivada de las instituciones que les habían procurado una educación diferente relativa a la división de sexos. Además, Sartre siempre ha reconocido el valor filosófico de Beauvoir y, en vez de ser un obstáculo para sus proyectos, fue un impulsor que siempre la motivó en sus momentos de menor actividad, la animó a escribir *El segundo sexo* y la protegió materialmente durante esos años de trabajo. Si realmente Beauvoir por proteger su unión con Sartre hubiese renunciado a defender la autoría de un sistema filosófico que habría inventado ella, estaríamos obligados a cuestionar según sus propios presupuestos filosóficos su actitud masoquista y su mala fe:

Sólo queda que filosóficamente, políticamente, las iniciativas han venido de él. Parece que algunas muchachas se han desilusionado por esto; yo habría aceptado ese

papel “relativo” del que les aconsejo que se evadan. No. Sartre es ideológicamente creador, yo no (...) Al rechazar el reconocimiento de estas superioridades hubiera traicionado mi libertad; yo hubiera caído en la actitud competidora y de mala fe que engendra la lucha de los sexos y que es lo contrario de la honestidad intelectual. He salvaguardado mi independencia pues nunca he descargado en Sartre mis responsabilidades: no me he adherido a ninguna idea, a ninguna resolución sin haberla criticado y retomado por mi cuenta. Mis emociones han provenido de un contacto directo con el mundo. Mi obra personal me ha exigido investigaciones, decisiones, perseverancia, luchas, trabajo. Él me ha ayudado, yo también le he ayudado. No he vivido a través de él.<sup>28</sup>

Las críticas piensan que habiendo dejado la creación filosófica a Sartre, Beauvoir se tuvo que conformar con el trabajo literario. Sin embargo, es fácilmente demostrable, revisando sus memorias y entrevistas, que la vocación literaria de ambos autores es incluso anterior a la filosófica. Además, literatura y filosofía no se oponen. Sartre pensaba que la filosofía era una herramienta que le permitiría conocer el mundo que luego describiría en sus obras literarias. Y si se trata de establecer una jerarquía entre ambas, ninguno duda en poner a la literatura en primer lugar.<sup>29</sup>

Parece imposible dar una respuesta definitiva a la cuestión de saber quién influyó a quien o quién era el verdadero autor de una idea. Y quizás deberíamos preguntarnos si dilucidar esto es lo realmente importante. Para mí, en este trabajo, pronto dejó de serlo. Aunque era mi motivación inicial, la lectura de sus obras despertó en mí interrogantes que me condujeron por otra senda. En cualquier caso, y a este respecto, mi postura es más cercana a la de Eva Gothlin<sup>30</sup> que considera a Sartre y a

---

<sup>28</sup> Simone de Beauvoir, *La force des choses*, Paris, Gallimard, 1963, p. 674. Traducción castellana: *La fuerza de las cosas*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1966, p. 748.

<sup>29</sup> Cf. Simone de Beauvoir, *La cérémonie des adieux suivi de entretiens avec Jean-Paul Sartre, Aout-Septembre 1974*, Paris, Gallimard, 1981. Traducción castellana: *La ceremonia del adiós*, Barcelona, Edhasa, 2002.

<sup>30</sup> Cf. Eva Gothlin, “Beauvoir et Sartre: deux philosophies en dialogue”, en *Cinquantenaire du deuxième sexe*, Paris, Syllepse, 2002.

Beauvoir como dos filósofos independientes en permanente diálogo. Diálogo que traslada a sus obras también mostrando que el pensamiento de uno se desarrolla en diálogo con el pensamiento del otro y donde los temas y los conceptos son retomados por uno y por otro. Como afirma Gothlin:

Un concepto puede aparecer en el texto de uno y reaparecer en el texto del otro y, en ese segundo texto, estar cargado de nuevas significaciones, las cuales, a su vez, pueden reaparecer en un nuevo texto del primero. La relación entre los textos de Sartre y de Beauvoir es similar a la de un verdadero diálogo filosófico, caracterizado según Jaspers por el hecho “de ser completado y actualizado por aquel que lo recibe.”<sup>31</sup>

Ciertamente, Sartre y Beauvoir se verían y trabajarían juntos casi todos los días. Revisaban y hacían la crítica de sus textos respectivos. Beauvoir tiende a minimizar su influencia filosófica sobre Sartre, lo que a menudo ha contribuido a que haya sido ignorada mientras que la repercusión de la filosofía de Sartre sobre Beauvoir ha sido engrandecida. No obstante, los dos han señalado siempre la importancia del otro para su propio trabajo:

-He podido formular ideas con Simone de Beauvoir antes de que fueran algo realmente concreto... Le he presentado todas mis ideas a ella cuando estaban en proceso de formación.

-¿Por qué ella tenía el mismo nivel de conocimientos que usted?

-No sólo por eso, también porque ella era la única con el mismo nivel de conocimiento de mí mismo, de lo que yo deseaba hacer. Por este motivo ella era la persona perfecta con quien hablar, algo que sucede muy raramente. Es mi única verdadera fortuna...

-Sin embargo, en ocasiones usted se ha defendido contra las críticas de Simone de Beauvoir, ¿no es cierto?

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 114.

-¡Oh, a menudo! De hecho, hemos llegado a insultarnos mutuamente... Pero yo sabía que ella sería quien al final tendría razón. Eso no significa que haya aceptado todas sus críticas, pero sí la mayoría.

-¿Es usted tan duro con ella como ella lo es con usted?

-Absolutamente. Muy duro, todo lo que puedo. No tiene sentido no hacer críticas severas cuando se tiene la gran suerte de amar a la persona que se critica.<sup>32</sup>

De manera que, desde mi punto de vista, la relación que se establece entre ellos no es de plagio o de apropiación de uno sobre el trabajo del otro, tampoco es una relación de dominación-dependencia resultante de la división de sexos en una sociedad patriarcal. Éliane Lecarme-Tabone<sup>33</sup> la describe, siguiendo a Beauvoir, a partir del “mito gemelar” donde la idea de doble implica en primer lugar “un parecido anterior a su descubrimiento recíproco”<sup>34</sup>, ambos compartían generación, una vocación de escritor, una ávida voluntad de saber, unas obsesiones parecidas expresadas en sus cuadernos de juventud, una educación puritana, el desprecio por la sociedad burguesa, que era su medio social, ambos tuvieron una importante amistad con Zaza y Nizan respectivamente que fue fundamental en su infancia y juventud, y tras haber perdido a este “alter ego” cada uno lo reemplazó por el otro.<sup>35</sup>

---

<sup>32</sup> Michael Contat entrevista a Sartre para *Le Nouvel Observateur* en junio de 1975. Entrevista recogida por Hazel Rowley en *Sartre y Beauvoir. La historia de una pareja*, Barcelona, Lumen, 2006, p. 491.

<sup>33</sup> Cf. Éliane Lecarme-Tabone, “Le couple Beauvoir-Sartre face à la critique féministe”, *Les Temps Modernes*, nº 619, juin-juillet 2002.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 39. (Traducción mía).

<sup>35</sup> A propósito de esta idea del mito gemelar, recalco esta afirmación de Beauvoir: “Disponemos para captar el mundo de los mismos instrumentos, de los mismos esquemas, de las mismas claves; muy a menudo uno termina la frase que ha comenzado el otro; nos pasa que si se nos hace una pregunta formulamos al mismo tiempo respuestas idénticas. A partir de una palabra, de una sensación, de una sombra, recorremos un mismo camino interior y llegamos simultáneamente a una conclusión (...) Ya no nos asombra encontrarnos incluso en nuestras invenciones; recientemente he leído reflexiones anotadas por Sartre hacia 1952 y que yo ignoraba; he hallado pasajes que se vuelven a encontrar, casi palabra por palabra, en mis Memorias, escritas unos diez años después. Nuestros temperamentos, orientaciones, nuestras opciones anteriores siguen siendo diferentes y nuestras obras se parecen poco.

-Alice Schwarzer: (...) ¿Sobre qué puntos os habéis influenciado?

-J-P S.: Yo diría que nos hemos influenciado totalmente.

-S.d.B.: Yo diría, al contrario, que no es una influencia, sino una especie de osmosis.

-J-P. S.: Si usted quiere. En fin no sólo por los casos donde se trata de literatura, sino de la vida, nosotros decidimos siempre juntos, cada uno influyendo al otro.

-S.d.B.: Es lo que yo llamo una osmosis. Las decisiones son tomadas en común, los pensamientos casi desarrollados en común. Hay puntos sobre los que Sartre me ha influido: por ejemplo, es sobre todo él el filósofo, y sus ideas filosóficas, yo las he adoptado. Sobre otros puntos, las cosas han venido de mí. (...) Yo querría hablar de nuestro hábito de someter siempre lo que escribimos al otro. De todo lo que yo he escrito Sartre me ha hecho la crítica, y yo también la he hecho de casi todo lo que ha escrito él. Y no siempre estamos de acuerdo (...) Tenemos también nuestra independencia, en el interior de esta fusión.<sup>36</sup>

Como en toda pareja de gemelos, afirma Lecarme-Tabone, existe una repartición de roles y de tareas. En el caso de Sartre y de Beauvoir sucede a veces que uno de los dos acaba realizando el trabajo que otro había iniciado o simplemente planeado. Así, según recuerda Lecarme-Tabone, Sartre comienza a escribir una novela sobre la muerte de Zaza, amiga íntima de Beauvoir, pero no la termina, será Beauvoir quien finalmente contará su historia en sus Memorias. De nuevo Sartre emprende un trabajo sobre los Estados Unidos que abandona, aunque algunos reportajes fueron publicados en *Situaciones III*, y es Simone de Beauvoir la que escribe *América día a día*. Yo destacaría otro ejemplo más: Beauvoir llevó a cabo la tarea que Sartre dejó inconclusa en *El ser y la nada*; la de elaborar la moral existencialista que se desprendía de aquella obra. Precisamente este tema también será objeto de investigación por mi parte

---

Pero crecen en un mismo terreno." Simone de Beauvoir, *La force des choses*, Paris, Gallimard, 1963, p. 672. Traducción castellana: *La fuerza de las cosas*, Buenos Aires, Sudamericana, 1966, p. 746.

<sup>36</sup> Alice Schwarzer, *Simone de Beauvoir aujourd'hui. Six entretiens*, Paris, Gallimard, 1963, pp. 62-63. (Traducción mía).

en este trabajo. No obstante, antes de emprender la labor de analizar la ética existencialista de Beauvoir, llevaré a cabo un estudio comparativo entre el pensamiento de Sartre y de Beauvoir, mostraré en primer lugar en qué consiste la filosofía de Sartre para después ver cuál es la lectura que Beauvoir hace del existencialismo sartriano, cuáles son sus aportaciones y qué aspectos trata.

Simone de Beauvoir siempre reconoció la superioridad de Sartre en el terreno de la filosofía. Por su adhesión al existencialismo se definió como discípula suya. Sin embargo, las obras teóricas que crearon, aunque guardan semejanzas y expresan conceptos fundamentales casi con las mismas palabras, tienen a la par profundas divergencias.

Voy a trabajar un periodo concreto y acotado de nuestros filósofos (1943-1949), aquel en el que se gesta la filosofía de ambos. El primer capítulo de la tesis está dedicado al análisis de los capítulos de *El ser y la nada* que considero fundamentales para realizar un estudio comparativo entre la filosofía de Sartre y de Beauvoir. Este ensayo de Sartre es central puesto que en él se formulan los conceptos e ideas clave del existencialismo que ambos defenderán. De modo que he titulado este primer capítulo: “Simone de Beauvoir y el Sartre de *El ser y la nada*”. En él examino los conceptos de *situación, libertad, nada, angustia y mala fe*, base de la filosofía existencialista de ambos autores. Además, son importantes la teoría de la *alteridad*, la teoría de la *corporeidad* y nuestras relaciones con el *Otro*. Así como las categorías fundamentales que explican las conductas humanas: *tener, hacer y ser*, que son imprescindibles para entender el fenómeno de la *alienación*; otro concepto muy existencialista. Todo ello con el fin de mostrar cómo los

aplica Beauvoir a su propia teoría filosófica en sus obras morales: *¿Para qué la acción?* y *Para una moral de la ambigüedad*, y en su ensayo: *El segundo sexo*. Las obras literarias de Sartre y de Beauvoir también ocuparán un lugar importante en el trabajo, pues en ellas aparecen ejemplos muy ilustrativos de sus ideas filosóficas.

Si en mi caso, no he construido la tesis tomando como eje la propia coincidencia o discrepancia con una determinada interpretación del pensamiento filosófico que nos ocupa, es porque la mayoría de las obras que se han escrito vinculando a Sartre y Beauvoir no se centran sobre el principal problema que planteo en esta tesis, es decir, no tratan de dilucidar si la aceptación del existencialismo sartriano puso límites al pensamiento de Beauvoir, si la asunción de determinados aspectos de la ontología de *El ser y la nada* condicionó la obra de Beauvoir, ni cuál fue la evolución de su pensamiento. Por todo esto pienso que es en el análisis directo y minucioso de las obras de Sartre y Beauvoir donde hallaré las claves que me permitan defender mi interpretación.

A continuación, en el segundo capítulo de la tesis, que he titulado: “La ética existencialista de Simone de Beauvoir”, expongo el intento de Beauvoir de aplicar los postulados teóricos de la ontología sartriana para confeccionar una ética existencialista y muestro que la única moral que puede derivarse de *El ser y la nada* es, en efecto, la que escribió Beauvoir en sus dos ensayos morales: *¿Para qué la acción?* y sobre todo *Para una moral de la ambigüedad*. Sabemos que Sartre tenía la intención de elaborar una ética a partir de los presupuestos teóricos de su ontología, conocemos su intento de fundamentación de esta moral por los *Cahiers pour une morale*, publicados a título póstumo. Sin embargo, Sartre

abandonó sin concluir este proyecto. Considero que Sartre renunció a seguir trabajando en sus Notas debido a las dificultades que encontró para pasar de un plano ontológico basado en un sistema tan coherente y cerrado como el que se expresa en *El ser y la nada*, a un plano moral donde esas piezas que son los conceptos ya no encajan perfectamente. Por otra parte, los principios que se derivaban de esa ontología no se correspondían en absoluto con la moral que Sartre quería defender, y donde no podía tener cabida la violencia.

En cambio, Beauvoir sí que llevó algunos postulados de *El ser y la nada* hasta sus últimas consecuencias, al tiempo que advirtió y señaló ambigüedades. No obstante, pienso que se encontró con los mismos límites que Sartre. En este capítulo mostraré cómo los enfrentó y si los superó o no.

Las ideas y los conceptos creados por Beauvoir en sus primeros trabajos, serán en lo sucesivo empleados para analizar situaciones concretas de la realidad. Por eso, el tercer capítulo de la tesis está dedicado al análisis de *El segundo sexo*; que es un minucioso estudio sobre la condición femenina desarrollado a partir de los presupuestos de su ética existencialista y donde todavía mantiene las mismas conclusiones a las que había llegado en sus obras morales, por lo que en esta ocasión también encontrará límites muy parecidos a los de aquellos trabajos. En él, Beauvoir se pregunta acerca del origen de la opresión femenina, y aunque no da una respuesta explícita o definitiva a esta cuestión, sí expone diversos motivos. Los distintos lectores críticos han privilegiado una teoría u otra: Shulamith Firestone atribuye la opresión de la mujer a factores biológicos, en cambio, Kathleen Gough Aberle, Evelyn Reed, Elizabeth Badinter, Kate

Millet o Christine Delphy dan una explicación económica de corte marxista. También yo expresaré mi propio punto de vista al respecto y defenderé que Beauvoir, fundamentalmente, da una respuesta existencialista a la pregunta sobre la génesis de la opresión, que es, como tendré ocasión de mostrar, la menos oportuna para explicar este fenómeno. Beauvoir fundamenta la opresión y la noción de Otra en la lucha de las conciencias, que trasladada al territorio de los géneros, y engendra una lucha entre los sexos fruto de la mala fe de los existentes. De modo que la única solución que Beauvoir puede ofrecer al problema de la opresión, dada la posición filosófica que mantiene, se basa en la ética de la autenticidad; que consiste en asumir la propia libertad y reconocer al otro como un ser libre y como mi semejante.

Todo este trabajo anterior me condujo de manera casi irremediable al cuarto y último capítulo de la tesis, que he titulado: “La evolución feminista de Simone de Beauvoir.”

*El segundo sexo* expresaba la verdad de las mujeres en la medida en que éstas, o más bien sus lectoras, se sentían identificadas al ver reflejada en esta obra su propia historia. La numerosa correspondencia femenina que Beauvoir recibió no hacía más que confirmar sus tesis. Desde que escribí este ensayo sus preocupaciones giraban, fundamentalmente, en torno a los problemas femeninos, y su público más serio eran mujeres. El contacto más o menos directo que estableció con ellas y su tardío compromiso con el feminismo activo hizo que Beauvoir se alejara del idealismo que impregnaba *El segundo sexo*, que anclara sus pies sobre la tierra y que radicalizara sus posiciones. Cómo evolucionó nuestra filósofa a nivel teórico y práctico, y qué caminos anduvo después de publicar su ensayo,

es el objeto de este capítulo. Abordaré la trayectoria feminista de Beauvoir, su posición acerca del feminismo, en la que descubro una radicalización de su pensamiento. Hasta ahora sólo había encontrado escritos que trataban la evolución de su compromiso en la práctica por medio de acciones; por eso decidí reparar también en su pensamiento, y tras haberlo examinado, creo lícito hablar de la evolución de Beauvoir en la elaboración de su teoría filosófico-feminista.

Para llevar a cabo mi trabajo, he realizado una búsqueda, una selección y un análisis inicial de las fuentes de información documental. Los principales recursos utilizados han sido la bibliografía completa de Simone de Beauvoir y de Jean-Paul Sartre, además de la bibliografía especializada sobre sendos autores y sus temas filosóficos, toda ella está incluida al final.

Mi labor metodológica ha consistido fundamentalmente en seleccionar, leer, analizar, comparar, interpretar y comentar los textos filosóficos –y en ocasiones, literarios- originales de Beauvoir y de Sartre, para, a continuación, hacer una reflexión crítica, obtener mis propias conclusiones y redactar la Tesis.

Con el mismo proceder he leído de modo comprensivo y crítico, textos filosóficos de autores interpretativos diversos y opuestos, para compararlos entre sí y descubrir otro medio de aproximación a la obra de Beauvoir y de Sartre.

## SIMONE DE BEAUVOIR Y EL SARTRE DE *EL SER Y LA NADA*

*El ser y la nada* es una obra de gran envergadura que trata de explicar el ser del mundo y del ser humano. Este ensayo de ontología fenomenológica publicado en 1943 por la editorial Gallimard está sobre todo influido por la filosofía de Husserl.

La ambición filosófica de Sartre era describir el mundo y la conciencia tal como aparecen, puesto que pensaba que en esta aparición residía la única realidad, es decir que el mundo es la totalidad de lo que aparece a la conciencia. Este método descriptivo que respeta la originalidad de los fenómenos tiene como lema “ir a las cosas mismas”. Simone de Beauvoir cuenta en sus memorias cómo fue la primera vez que Sartre se interesó por la fenomenología:

Raymond Aron pasaba el año en el Instituto Francés de Berlín y, mientras preparaba una tesis de historia, estudiaba a Husserl. Cuando vino a París lo comentó con Sartre. Pasamos juntos una noche en el *Bec de gaz*, en la calle Montparnasse; pedimos la especialidad de la casa: cócteles de damasco. Aron señaló su vaso: “Ves, compañerito, si eres fenomenólogo, puedes hablar de este cóctel y ya es filosofía”: Sartre palideció de emoción, o casi; era exactamente lo que deseaba desde hacía años: hablar de las cosas tal como las tocaba y que eso fuera filosofía. Aron lo convenció de que la fenomenología respondía exactamente a sus preocupaciones: superar la oposición del idealismo y del realismo, afirmar a la vez la soberanía de la conciencia y la presencia del mundo tal como se da a nosotros.<sup>37</sup>

Para Husserl, el conocimiento es el movimiento propio de la conciencia que se dirige hacia el objeto de un modo intencional y dinámico, la conciencia no atrae al objeto a su interior. Husserl dice que las cosas que conocemos no se incorporan a la conciencia ni “desaparecen” en ella al

---

<sup>37</sup> Simone de Beauvoir, *La force de l'âge*, Paris, Gallimard, 1960, p. 157. Traducción castellana de Ezequiel de Olaso. *La plenitud de la vida*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1963, p. 149.

ser conocidas, como tampoco la conciencia entra en el objeto y se pierde en él, porque la naturaleza de la conciencia y del objeto es distinta. La conciencia es dinámica, si detiene su movimiento hacia el objeto e intenta coincidir consigo misma, es decir, con su ser, comenzaría a existir como un objeto.

Sartre toma de Husserl esta idea de “intencionalidad”, y a partir de ella elabora su idea de conciencia de un modo que condicionará, como tendremos ocasión de ver, toda su obra.

Para Sartre la conciencia también es pura intencionalidad que se dirige al objeto para conocerlo; como dice Husserl: “toda conciencia es conciencia de algo”. La conciencia es siempre conciencia de un objeto que ella misma no es, al tiempo que es conciencia de sí misma como conciencia de ese objeto, ahora bien, la conciencia nunca puede ponerse como objeto ante sí misma porque ella no es objeto. La conciencia también es conciencia de sí en tanto que es conciencia de un objeto trascendente.

Sartre, a partir de los análisis fenomenológicos husserlianos de la intencionalidad de la conciencia que concibe el conocimiento como un movimiento que lanza a la conciencia fuera de sí hacia el objeto, infiere dos estructuras ontológicas: la del en-sí y la del para-sí. El en-sí es la cosa opaca e idéntica a sí misma. La conciencia o para-sí, en cambio, es clara y lúcida, no coincide jamás consigo misma, es una libertad que no cesa de proyectarse, que se hace haciéndose y por este hacer se descubre y descubre el mundo.

El objeto de *El ser y la nada* es también la descripción de la libertad en todas sus modalidades, puesto que el ser de la conciencia, el ser del para-sí es definido como libertad. De manera que la ontología sartriana conduce a una ética:

La ontología no puede formular de por sí prescripciones morales. Se ocupa únicamente en lo que es, y no es posible extraer imperativos de sus indicativos. Deja entrever, empero, lo que sería una ética que tomara sus responsabilidades frente a una *realidad humana en situación* (...) La ontología (...) debe descubrir al agente moral que *es el ser por el cual existen los valores*. Entonces su libertad tomará conciencia de sí misma.<sup>38</sup>

Los interrogantes morales que se derivaban de la idea ontológica de libertad iban a ser resueltos por Sartre en una ética; tarea inconclusa en *El ser y la nada* que queda pendiente para más adelante. Como él mismo afirma: “Todas estas preguntas (...) sólo pueden hallar respuesta en el terreno moral. Les dedicaremos próximamente otra obra.”<sup>39</sup>

Sartre tratará en lo sucesivo (1947-1948) de fundamentar una moral pero no lo conseguirá; abandonará sin publicar en vida los *Cuadernos para una moral*, un conjunto de textos oscuros con ideas que no están desarrolladas del todo y que corresponde al lector interpretar.

No obstante, podemos saber por algunos fragmentos de *El ser y la nada* y por los ensayos morales de Beauvoir *¿Para qué la acción?* y *Para una moral de la ambigüedad* cuál debería ser esa moral: quererse libre, querer libres a los otros y actuar siempre para que esto sea así. Sin embargo, estas indicaciones no constituyen propiamente la ética de Sartre puesto que él nunca la publicó; corresponden más bien a la labor que Beauvoir sí que emprendió de escribir la ética que se desprendía de *El ser y la nada*.

---

<sup>38</sup> Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 2010, pp. 673-674. Traducción castellana de Juan Valmar en Buenos Aires, Losada, 1983, pp. 757 y 759.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 760. (Original p. 676)

A continuación, realizaré un análisis de los conceptos fundamentales de *El ser y la nada* que tienen relevancia ética y que son la base de la filosofía existencialista de ambos autores, aunque cada uno de ellos le da matices diferentes y los hace transitar por caminos distintos.

## *Libertad, angustia y mala fe.*

Para el existencialismo el ser humano, el existente, es ante todo libertad. Por la conciencia el ser humano conoce su falta de ser, su propia *nada* y descubre así su *libertad*. El descubrimiento de la libertad comporta la aparición de la *angustia*. El ser humano es un ser que jamás coincide a modo de identidad consigo mismo; no es un ser completo como el ser-en-sí que es esencia. Este vacío o falta de ser hace que desde un punto de vista gnoseológico se dirija hacia el ser-en-sí para conocerlo, develarlo y darle significado, y desde un punto de vista ontológico hace que se trascienda indefinidamente para ser. A diferencia del ser-en-sí, el ser humano existe para sí, es cuestionamiento de su ser, opone la nada al ser-en-sí, es y no es, por la nada está separado de su pasado y de su futuro, de manera que es y no es al mismo tiempo ese pasado y ese futuro.

En *El ser y la nada* Sartre afirma que:

El hombre toma conciencia de su libertad en la angustia, o, si se prefiere, la angustia es el modo de ser de la libertad como conciencia de ser, y en la angustia la libertad está en su ser cuestionándose a sí misma.<sup>40</sup>

Si bien Sartre nos ha dicho antes que por la interrogación y la negación del ser humano en su relación con el mundo se nos descubre la libertad pero de manera indirecta, ahora precisa que es por la angustia que el ser humano capta su libertad de manera más directa y evidente.

Sartre distingue la angustia del miedo: tenemos miedo ante los demás, ante lo que viene de fuera, pero tenemos angustia ante nosotros mismos.

---

<sup>40</sup> *Ibíd.*, p. 71. (Original, p. 64)

Sartre pone como ejemplo situaciones peligrosas o amenazantes: delante de un precipicio puedo sentir vértigo, el vértigo me produce miedo cuando temo caer al precipicio, y me produce angustia cuando pienso en lanzarme yo mismo hacia él, cuando no sé si reaccionaré adecuadamente frente a tal situación.

Otra situación amenazante es la que vive el soldado en el campo de batalla, su miedo se transforma en angustia cuando se pregunta si podrá soportarlo, a veces teme a la muerte pero sobre todo se angustia ante sí mismo porque tiene “miedo de tener miedo”. El miedo surge cuando me percibo a mí mismo como una cosa más entre las cosas, pasiva y sujeta a fuerzas extrañas, cuando la situación actúa sobre mí. Reacciono de manera concreta ante ese objeto amenazante pero eso no implica que ese objeto desaparezca. La única forma que tengo de vencer el miedo es proyectar mis posibilidades de acción, que no están determinadas por causas ajenas a mí, yo elijo los posibles que mantengo y realizo, y elijo también los que rechazo, si no hay determinismo todo depende de mí, mi responsabilidad y la indeterminación de mis posibles me produce angustia. La angustia surge cuando yo actúo sobre la situación, es un sentimiento que brota de mi libertad cuando nada exterior me oprime, cuando puedo y debo elegir.

Los casos que he mostrado son, como dice Sartre, ejemplos de “angustia ante el porvenir”, pero también existe la “angustia ante el pasado”; la conducta de un jugador ludópata sirve para ilustrarnos este tipo de angustia. El jugador ha decidido libremente no volver a jugar pero descubre con angustia que nada se lo impide, y que también es libre de tomar la decisión contraria a la tomada con anterioridad.

Lo que el jugador capta en este instante –escribe Sartre- es, una vez más, la ruptura permanente del determinismo, la nada que lo separa de sí (...) percibo con angustia que *nada* me impide jugar. Y la angustia *soy yo*, puesto que por el solo hecho de que me transporto a la existencia como conciencia de ser, me hago *dejar de ser* ese pasado de buenas resoluciones *que soy*.<sup>41</sup>

La angustia es, en definitiva, conciencia de mi libertad y aparece en la medida en que somos conscientes de que *nada* la limita jamás. Sartre afirma que la libertad “que se nos descubre en la angustia puede caracterizarse por la existencia de aquella *nada* que se insinúa entre los motivos y el acto.”<sup>42</sup> Es decir, es la conciencia la que pone los motivos, los motivos no existen en ella sino para ella, es la conciencia la que les da su importancia y su significación. Nuestro ser tiene una *nada* que es la libertad y que nos separa de nuestra esencia, la esencia es nuestra captación de lo que ya ha sido. No somos esencia sino existencia, sólo nuestro pasado puede existir al modo de una esencia porque no tengo capacidad de modificarlo, de actuar sobre él porque está ahí fijado y es inamovible. Y tomar conciencia de este hecho nos produce angustia, porque lo que no está cerrado ni determinado es el porvenir al cual debo de conducirme libremente.

Como dice Sartre, si el fenómeno de la angustia es raro es porque es excepcional, ya que el ser humano en su vida cotidiana actúa con una conciencia irreflexiva; es decir, que antes de actuar no se plantea cuál es su posibilidad remitiendo así a su libertad sino que actúa conforme a ciertas exigencias que precisamente camuflan esa libertad.

---

<sup>41</sup> *Ibíd.*, p. 76. (Original, p. 68)

<sup>42</sup> *Ibíd.*, p. 77. (Original, p. 69)

Sartre nos lo aclara con el siguiente ejemplo: por la mañana suena el despertador y yo puedo levantarme o no para ir al trabajo, es decir, que acudir al trabajo es *mi* posibilidad y no una obligatoriedad. Pero al escuchar la alarma del despertador, me levanto automáticamente, esto es, como un autómatas que no piensa y que no se pregunta si realmente es libre de ir o no al trabajo, y esta actitud de falta de cuestionamiento y crítica es tranquilizadora, no produce angustia, pues no permite que entren en juego otras posibilidades, como la de no ir al trabajo o quedarme durmiendo, que también nacerían de mi libertad.

Del mismo modo, la moral cotidiana que asumo, evita la angustia ética. La angustia ética surge cuando me planteo cuál es mi verdadera relación con los valores. El ser humano hace existir los valores en el mundo, su libertad da fundamento a los valores cuando los elige y los reconoce. El valor no es una cosa dada, es un ideal, y sólo a la libertad le corresponde hacerlo surgir, mantenerlo o destruirlo. Para los existencialistas no existen valores objetivos y absolutos que determinen mi acción, que me justifiquen. Yo soy el único responsable de los valores que adopto. Como dice Sartre:

Nada me justifica en mi adopción de tal o cual valor, de tal o cual escala de valores. En tanto que ser por el cual los valores existen, soy injustificable. Y mi libertad se angustia de ser el fundamento sin fundamento de los valores. Se angustia, además, porque los valores, por revelarse por esencia a una libertad, no pueden revelarse sin ser al mismo tiempo "cuestionados", ya que la posibilidad de invertir la escala de valores aparece complementariamente como *mi* posibilidad.<sup>43</sup>

Pero, generalmente, las personas asumen reglas, obligaciones y deberes de los que no son los dueños, que vienen del exterior y que tienen su

---

<sup>43</sup> *Ibíd.*, p. 82.

origen en una autoridad cualquiera: la sociedad, la ciencia, la religión. Es decir, actúan como si existieran valores objetivos que aceptan sin apenas cuestionarlos, evitándose así la angustia de la elección y eludiendo la responsabilidad. De manera que acaban rigiendo su comportamiento y guiando su acción obedeciendo supuestos valores absolutos que se les aparecen a modo de exigencias y prohibiciones y que les proporcionan una existencia segura y tranquila. No comprenden, como afirma Sartre, que nada limita mi libertad, ni nada exterior me justifica, porque la nada que el ser humano es y que lo separa de su esencia y del mundo, es la libertad que le permite dar significado a la totalidad del ser, de lo que existe, y crear valores.

La angustia aparece cuando asumo mi libertad y me distancio del mundo y de la sociedad en la que estaba inmerso. En este sentido, la angustia se opone al *espíritu de seriedad* por el cual el ser humano capta los valores como objetivos a partir de ciertas exigencias que se le imponen desde fuera y acaba renunciando a asumir su libertad y su responsabilidad en la creación de esos valores para evitar la angustia y refugiarse así en la tranquilidad. La angustia:

Se opone a la seriedad, que capta los valores a partir del mundo y que reside en la sustantificación tranquilizadora y cosista de los valores. En la seriedad, me defino a partir del objeto, dejando a un lado *a priori* como imposibles todas las empresas que no voy a emprender y captando como proveniente del mundo y constitutivo de mis obligaciones y de mi ser el sentido que mi libertad ha dado al mundo. En la angustia, me capto a la vez como totalmente libre y como incapaz de no hacer que el sentido del mundo le provenga de mí.<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup> *Ibíd.*, p. 84. (Original, pp. 74-75)

Como se ha señalado con pertinencia<sup>45</sup>, en *La náusea* (1938), encontramos ya ilustrada la idea del espíritu de seriedad que cobrará gran importancia en su filosofía posterior. Roquetin, el protagonista de la novela, visita el Museo de Bouville en el que se exhiben los retratos de los principales personajes de la ciudad que habita: importantes comerciantes, industriales, generales, funcionarios, todos ellos miembros de la alta burguesía representan el espíritu de seriedad. En un primer momento el protagonista se deja impresionar por el aura de grandeza que transmiten, con toda intencionalidad, las obras de arte, pero en seguida se da cuenta de la mentira que esconden y no duda en llamarlos “cerdos”:

Todos los que formaron parte de la “élite” bouvillesa están allí, hombres y mujeres, pintados escrupulosamente por Renaudas y Bordurin (...) En esos retratos –pintados sobre todo con fines de edificación moral-, la exactitud llegaba hasta el escrúpulo, pero sin excluir la preocupación artística (...) Retrocedí unos pasos, envolví en una sola ojeada a todos los grandes personajes (...) Me volví. Adiós, hermosos lirios todo finura, en vuestros santuarios pintados; adiós hermosos lirios, orgullo nuestro y nuestra razón de ser, adiós, cerdos.<sup>46</sup>

Sartre sentía aversión hacia las formas de vida burguesas. Por eso su ontología describe al ser humano en términos de libertad absoluta y le da el poder de crear los valores. Todo aquel que descubra la verdad de nuestro ser, que no intente ocultársela y que asuma la responsabilidad de crear valores que dejen sin valor a los valores burgueses estará en la senda moral propia de la autenticidad. La ética que a veces se insinúa en *El ser y la nada* trata de hacer retroceder al ser humano al principio, a un punto cero desde el que partir de nuevo para reconquistar la libertad y darle un nuevo sentido a la existencia.

---

<sup>45</sup> Cf. Francis Jeanson, *El problema moral y el pensamiento de Sartre*, Buenos Aires, Siglo XX. Y Federico Riu, *Ensayos sobre Sartre*, Caracas, Monte Ávila, 1968.

<sup>46</sup> J.P. Sartre, *La nausée*, Paris, Gallimard, 1978, p. 120-135. Traducción castellana: *La náusea*, Altaya, Barcelona, 1995. pp. 108-124.

Para evitar la angustia puedo adoptar conductas de huida. El determinismo psicológico representa según Sartre una de ellas, nos dota de una naturaleza que determinaría nuestros actos negando así nuestra libertad, nuestra trascendencia, y por ende, la angustia que ésta nos provoca. Por el determinismo psicológico estoy determinado a ser lo que soy, mis actos y conductas tienen un fundamento exterior, por eso me siento tranquilo, porque esta concepción teórica es fundamentalmente una excusa. El determinismo como excusa desemboca en otra conducta de huida ante la angustia que consiste en afirmarnos como esencia, constituyéndonos al modo del ser-en-sí y negando la trascendencia.

Pero el determinismo, al ser una hipótesis, no tiene poder suficiente para enmascarar la angustia de que mi libertad se me aparece como una *evidencia*. Necesitamos ser plenamente conscientes de que somos angustia en tanto que libertad para poder ocultárnosla. Como dice Sartre:

No puedo querer “no ver” cierto aspecto de mi ser a menos de estar precisamente al corriente de ese aspecto que no quiero ver. Lo que significa que me es necesario indicarlo en mi ser para poder apartarme de él; más aún, es necesario que piense en él constantemente para guardarme de pensar en él (...) lo que significa que la angustia, un enfoque intencional de la angustia, y una huida desde la angustia hacia los mitos tranquilizadores, deben ser dados en la unidad de una misma conciencia (...) Huyo para ignorar, pero no puedo ignorar que huyo, y la huida de la angustia no es sino un modo de tomar conciencia de la angustia. Así, ésta no puede ser ni enmascarada ni evitada (...) Pero puedo ser la angustia en la forma del “no serla”, puedo disponer de un poder nihilizador en el seno de la angustia misma. Este poder nihilizador nihila la angustia en tanto que yo la rehúyo y se aniquila a sí mismo en tanto que *yo la soy para huir*. Es lo que se llama *mala fe* (...) puedo volverme de mala fe en la aprehensión de la angustia que soy, y esta mala fe, destinada a colmar la nada que soy en mi relación conmigo mismo, implica precisamente esa nada que ella suprime.<sup>47</sup>

---

<sup>47</sup> J.P. Sartre, *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 2010, pp. 78-79. Traducción castellana: *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1983, pp. 88-89.

La mala fe es una actitud de ocultamiento, de huída ante la nada que somos y ante la angustia que nos provoca la asunción de nuestra libertad y la responsabilidad que ésta conlleva.

En la actitud de mala fe la conciencia dirige su negación hacia sí misma y no hacia el exterior. Por eso no debemos confundir la mala fe con la mentira corriente en la que el mentiroso oculta la verdad a otro, en la mala fe conociendo la verdad nos mentimos a nosotros mismos, no existe la dualidad engañador/engañado, el que miente y el mentido son la misma persona. En la mala fe la conciencia, por un mismo acto y en un mismo momento de la temporalidad, conoce la verdad y tiene la intención de ocultársela.

Para Sartre, la mala fe puede estar condicionada por el exterior o puede ser atraída por la situación pero nunca llega de afuera a la conciencia como engañándola.

Sartre se pregunta cómo puede haber mentira sin dualidad y cómo siendo de mala fe puedo tener momentos de buena fe y de cinismo. La solución que los psicoanalistas dan a estas dificultades se basa en la dualidad del engañador y del engañado, y entre ambos está la *censura* como línea divisoria. El engañador es lo inconsciente: el instinto, las tendencias primeras; y el engañado es la conciencia con sus fobias, sus lapsus, sus sueños. Sartre piensa que no podemos recurrir al inconsciente para explicar la mala fe pues todo es conciencia. La mala fe estaría en el acto de la censura, y la censura es conciencia. Como explica Francis Jeanson: “la censura para actuar con discernimiento y resistir aun al psicoanalista cuando éste se aproxima a las tendencias reprimidas “debe

conocer lo que ella reprime”.”<sup>48</sup> Si el enfermo debe conocer lo que reprime para reprimirlo, los psicoanalistas están obligados a reconocer que la censura es conciencia (de) sí, y que nada pueden hacer para evitar la mala fe. La conciencia (de) sí de la censura es, como dice Sartre: “conciencia (de) ser conciencia de la tendencia a reprimir, pero precisamente *para no ser conciencia de eso*. ¿Qué significa esto, sino que la censura debe ser de mala fe?”<sup>49</sup>

Sartre cita, a Steckel, un psiquiatra vienés que se desvinculó de la teoría psicoanalítica y que escribió en *La mujer frígida*: “Cada vez que he podido llevar suficientemente lejos mis investigaciones, he comprobado que el núcleo de la psicosis era consciente.”<sup>50</sup> Los casos que describe en esta obra y que son, en parte, recogidos por Simone de Beauvoir en *El segundo sexo*, muestran a mujeres que se han vuelto frías a causa de experiencias sexuales, amorosas y conyugales decepcionantes. Estas mujeres se esfuerzan por evitar el placer durante el acto sexual, para ello utilizan métodos de distracción como por ejemplo, hacer la contabilidad de la casa, pensar en las tareas domésticas, etc. Lo que demuestra que no hay inconsciencia. Todas las conductas de mala fe implican la translucidez de la conciencia. Y los esfuerzos de esas mujeres frías por no reconocer el placer, implican precisamente que lo han experimentado y expresan una actitud de mala fe por la que tratan de ocultarlo.

Sartre se pregunta: “¿Qué ha de ser el hombre en su ser, si ha de poder ser de mala fe?”<sup>51</sup> A continuación analiza unos ejemplos de conductas de

---

<sup>48</sup> Francis Jeanson, *El problema moral y el pensamiento de Sartre*, p. 169.

<sup>49</sup> J.P. Sartre, *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 2010, p. 87. Traducción castellana: *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1983, p. 98.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 99. (Original, p. 88)

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 100. (Original, p. 89)

mala fe y concluye que en las diferentes formas de mala fe se da una contradicción, una ambigüedad que consiste en:

Ser una *facticidad* y una *trascendencia*. Estos dos aspectos de la realidad humana, en verdad, son y deben ser susceptibles de una coordinación válida. Pero la mala fe no quiere ni coordinarlos ni superarlos en una síntesis. Para ella se trata de afirmar la identidad de ambos conservándoles sus diferencias.<sup>52</sup>

Es decir, de existir a la vez sobre el modo de “ser aquello que se es” esto es la facticidad, y sobre el modo de “no ser lo que se es” esto es la trascendencia. Sartre lo aclara con el siguiente ejemplo: una mujer que acude a una cita con un hombre y es conocedora de las intenciones de éste, pero ella intenta captar sus maniobras de seducción, los piropos que le dirige como cualidades objetivas, es decir, capta la situación sobre el plano de la facticidad. Por otro lado quiere y no quiere sentirse deseada, de manera que se sitúa más allá del deseo físico, en el plano de la trascendencia. Pero justo en el momento en el que él le coge la mano, ella se ve obligada a tomar la decisión que estaba prolongando. La mujer no retira su mano pero hace como que *no percibe* que la abandona, y este hecho, esta facticidad la trasciende hacia un sentido que le permite obtener placer sin sentirse culpable. Por eso dice Sartre que esa mujer es de mala fe.

Otro ejemplo similar de mala fe es llevado por Sartre a la literatura en *La infancia de un jefe* (1939) Lucien, el protagonista, va a pasar las vacaciones de Pentecostés con Bèrgere, un intelectual adulto y homosexual a quien admira profundamente. Lucien, con mala fe, intenta ocultarse a sí mismo las verdaderas intenciones de la invitación de

---

<sup>52</sup> *Ibíd.*, p. 102. (Original, p. 91)

Bèrgere, pero en el fondo las conoce e intuye cómo se va a desarrollar su encuentro:

No he reservado más que una habitación –dijo Bèrgere cuando llegaron al hotel-, pero tiene un gran cuarto de baño.” A Lucien no le sorprendió, había pensado vagamente durante el viaje que compartiría habitación con Bèrgere, pero sin parar mientes en ello. Ahora que no podía ya echarse atrás, la cosa le parecía un poco desagradable, sobre todo porque tenía los pies sucios (...) Pero Bèrgere le empujó al cuarto de baño con su maleta, diciéndole: “Arréglate ahí dentro, yo voy a desnudarme en la habitación.” (...) “¿No hay más que una cama?”, preguntó Lucien. Bèrgere no respondió (...) “Va a acostarse conmigo”, se dijo (...) “No hubiera debido aceptar este viaje”, pensó. No había tenido suerte. En los últimos tiempos, por lo menos veinte veces había estado a punto de descubrir lo que Bèrgere quería de él, y cada vez, como expresamente, había sobrevenido que había desviado su atención. Y ahora estaba ahí, en la cama de aquel tipo y a merced de sus caprichos. (...) Entonces un violento furor se apoderó de Lucien (...) y le dijo: “Bueno ¿y a qué espera? ¿Me ha traído aquí para perder el tiempo?” Era ya demasiado tarde para arrepentirse de la frase. Bèrgere se había vuelto hacia él y lo miraba con una regocijada expresión. “Pero ¡mira esta putita con su carita de ángel! ¡Vamos, bebé, no dirás que he sido yo! Así que cuentas conmigo para extraviarte los sentidos, ¿eh?” Lo miró todavía un instante. Sus rostros casi se tocaban. Luego tomó a Lucien en sus brazos y le acarició el pecho bajo la chaqueta del pijama (...) – A la vuelta del viaje Lucien...- Se levantó y se contempló un buen rato en el espejo: “Soy maricón” se dijo, y se sintió hundido (...) Decidió hacerse psicoanalizar por un especialista, sin decir nada a sus padres. Luego se echaría una querida y sería un hombre normal como todos los demás. Empezaba a sentirse tranquilo cuando, de repente, se acordó de Bèrgere. En ese mismo momento, Bèrgere existía en alguna parte (...) A lo mejor ahora mismo está contando estas noches a... -dejó de latirle el corazón- ¡a Berliac! Si hace eso lo mato. Berliac me detesta y se lo contará a todo el curso. Estoy perdido (...) Lucien odiaba a Bèrgere con todas sus fuerzas. Sin él, sin esa conciencia escandalosa e irremediable, todo habría podido arreglarse, nadie sabría nada y él mismo acabaría olvidándolo. “¡Si pudiera morirme de repente! ¡Dios mío, te lo ruego, haz que se muera esta misma noche, sin que se lo haya contado a nadie! (...) “Dios mío, haz que Berliac se muera también!”<sup>53</sup>

La actitud de Lucien es un modelo claro de mala fe. Más adelante, cuando analice el *ser-para-otro*, retomaré este último fragmento del texto en el que la conciencia ajena aparece ante el para-sí como una amenaza.

---

<sup>53</sup> J.P. Sartre, *L'enfance d'un chef*, Paris, Gallimard, 1939. Traducción castellana: *La infancia de un jefe*, Madrid, Alianza, 1994, pp. 48-56.

Otro de los ejemplos que Sartre da en *El ser y la nada* es el del homosexual que tiene un sentimiento de culpabilidad y se niega a considerarse y a que le consideren homosexual, de manera que para superar esta definición que los demás dan de él se sitúa en el plano de la trascendencia, pero concibe esta trascendencia como facticidad, es decir, cree que ella puede trascender su homosexualidad de manera definitiva y acaba constituyéndose como “no-homosexual” a la manera del en-sí, o mejor dicho, a la manera de “no ser en sí”. Por eso Sartre dice que él es de mala fe.

Sartre afirma que:

Por la trascendencia me hurto a todo lo que soy (...) Estoy en un plano en que ningún reproche puede alcanzarme, puesto que lo que yo verdaderamente soy es mi trascendencia; huyo, me escapo, dejo mi harapo en manos del sermoneador. Sólo que la ambigüedad necesaria para la mala fe procede de afirmar que soy mi trascendencia en el modo de ser de la cosa. Y sólo así, en efecto, puedo sentirme invadido de todos esos reproches.<sup>54</sup>

Por la trascendencia convertida en facticidad eludo mi responsabilidad y me vuelvo excusable.

Según Sartre, “para que la mala fe sea posible, es menester que la sinceridad misma sea de mala fe.”<sup>55</sup> Pero la sinceridad se presenta, en principio, como una exigencia, no como un *estado*. La sinceridad es un ideal que el ser humano desea alcanzar: el de no ser *para sí mismo* sino lo que él es. Sin embargo, afirmar esto es constituirse sobre el modo del ser-en-sí, del ser de las cosas, y el principio de identidad no es el modo de ser de la realidad humana. Y “si el hombre es lo que es, la mala fe es para

---

<sup>54</sup> J.P. Sartre, *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 2010, p. 92. Traducción castellana: *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1983, p. 103.

<sup>55</sup> *Ibíd.*, p. 114. (Original, p. 102)

siempre jamás imposible y la franqueza deja de ser su ideal para convertirse en su ser.”<sup>56</sup>

Como decía, el ser humano no puede ser lo que es a la manera del ser-en-sí, “el hombre deviene tal o cual, *juega a ser* esto o aquello”<sup>57</sup> Como el camarero del café del que habla Sartre, que juega a ser camarero para que este *ser* se realice, y todas sus acciones son una representación de su condición que necesita a un público que lo confirme. Del mismo modo que existe la interpretación o la “danza” del camarero, existe también la del sastre, el abogado, el médico, etc. Siempre se trata de atrapar o de encerrar al ser humano en lo que *es*.

Para Sartre la sinceridad es también un fenómeno de mala fe, y la mala fe intenta hacer del ser humano un *ser que es lo que es y no es lo que es*. Recordemos el caso del homosexual que se muestra ambiguo respecto de su condición sexual. Su amigo, a quien Sartre califica de *ensor* y *campeón de la sinceridad*, le exige que reconozca su culpabilidad por los actos que ha realizado, es decir, que se declare homosexual. El homosexual lo reconoce y piensa que por el reconocimiento escapa a su condición, intenta trascender su homosexualidad constituyéndose como no-homosexual en el modo del en-sí. Los censores le exigen: “ser lo que es para no ser más lo que es (...) Reclama del culpable que se constituya como una cosa, precisamente para no tratarlo más como una cosa.”<sup>58</sup> Al anular su libertad se busca la justificación de todos sus actos en su esencia.

El censor exige de su víctima: que se constituya a sí misma como cosa, que le entregue en feudo su libertad, para que él se la devuelva en seguida como un soberano a su vasallo. El

---

<sup>56</sup> *Ibíd.*, p. 105. (Original, p. 92)

<sup>57</sup> Francis Jeanson, *El problema moral y el pensamiento de Sartre*, p. 172.

<sup>58</sup> *Ibíd.*, p. 111.

campeón de la sinceridad, en la medida en que quiere en verdad tranquilizarse cuando pretende juzgar, en la medida en que exige a una libertad constituirse, en tanto que libertad, como cosa, es de mala fe –Así, concluye Sartre- la estructura esencial de la sinceridad no difiere de la de la mala fe, ya que el hombre sincero se constituye como lo que es *para no serlo*.<sup>59</sup>

La mala fe y la sinceridad representan una huída de sí para constituirse en en-sí.

Al igual que Sartre, Simone de Beauvoir piensa que el ser humano descubre su libertad en medio de la angustia. Aquel que asume su libertad y por consiguiente la responsabilidad de sus elecciones y acciones está en el camino que le conducirá a la autenticidad. Y aquel que por el contrario rechaza su libertad y no asume su responsabilidad es de mala fe. Beauvoir y Sartre piensan que son muchas las maneras de existir de mala fe y éstas consisten en: huir de la libertad, afirmarse como ser en el modo del ser-en-sí, afirmarse como nada y, como veremos más adelante, alienarse en las cosas y las posesiones, etc. Estas conductas son descritas por Beauvoir en *Para una moral de la ambigüedad*. Para Beauvoir: “Existir, es hacerse carencia de ser, es *arrojarse* en el mundo: podría considerarse como sub-hombres a quienes se emplean en retener este movimiento original.”<sup>60</sup> Es decir, el ser humano se hace carencia de ser con el fin de tener ser, pero este ser siempre inacabado e incompleto, nunca coincide consigo mismo a la manera del en-sí. Beauvoir dice “se hace” y “fin”. Sus palabras denotan una intencionalidad ética y deja de algún modo en manos de la voluntad o de la reflexión del existente la opción de asumir la propia nada, la verdad de nuestro ser. La mala fe del *sub-hombre* consiste, según Beauvoir, en

---

<sup>59</sup> J.P. Sartre, *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 2010, p. 100. Traducción castellana: *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1983, p. 112.

<sup>60</sup> Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Paris, Gallimard, 1964, p. 61. Traducción castellana: *Para una moral de la ambigüedad*, Buenos Aires, La Pléyade, 1972, p. 46.

que es un ser apático, sin vitalidad, sin pasión, que siente temor ante la existencia y la rechaza, y que huye de este fracaso del ser humano por el cual tiende sin cesar al ser pero nunca lo alcanza. “Sus actos, dice Beauvoir, no son nunca elecciones positivas: solamente huidas.”<sup>61</sup> Aunque no quiera comprometerse en ningún proyecto e ignore sus posibilidades no puede evitar ser responsable de sí mismo, y aunque no quiera existir, existe. Su manera de ocultar su indiferencia es adoptar con fervor los valores del mundo formal. El sub-hombre se convierte así en un tipo peligroso por su fanatismo. No realiza su existencia como trascendencia sino como facticidad, porque en realidad rechaza su libertad aunque de forma aparente la comprometa, y así no logra justificarse. Por eso, dice Beauvoir que “Por fundamental que sea el temor de un hombre delante de la existencia, aún cuando haya elegido desde su edad más temprana negar su presencia en el mundo, no podría impedir el hecho de que existe, ni podría borrar la evidencia angustiante de su libertad.”<sup>62</sup>

Beauvoir compara la actitud del sub-hombre con la del *hombre formal*, en efecto tienen muchas similitudes. El hombre formal para evitar asumir su libertad y su subjetividad se aliena en el objeto, adopta valores que cree incondicionados y persigue fines que considera absolutos. Beauvoir piensa que este modo de *estar* de mala fe es el más extendido. La mala fe del hombre formal alcanza, según Beauvoir, a su relación con los otros puesto que al no reconocer su subjetividad y su libertad tampoco reconoce la de los otros. Sin embargo, en este intento de huir de la subjetividad el hombre formal fracasa porque ésta siempre se le desenmascara, y termina por descubrir a su pesar, su falta de autenticidad

---

<sup>61</sup> *Ibíd.*, p. 47. (Original, p. 62)

<sup>62</sup> *Ibíd.*, p. 49-50. (Original, p. 64)

porque sólo a él le correspondía justificar su propia existencia y elegir sus propios fines para que éstos no se le apareciesen como ajenos, arbitrarios e inútiles. Esta actitud puede desembocar en otra más extrema: “consciente de no poder ser nada, el hombre decide entonces no ser nada. Es la actitud que llamamos *nihilista*.”<sup>63</sup> Los nihilistas, según Beauvoir, son personas que piensan que han fracasado en la realización de su ser, de su existencia y deciden no ser nada. Pero a las que les resulta difícil y dramático mantener su voluntad de negación del mundo y de sí mismos, porque antes han afirmado su existencia con fuerza a través de proyectos que luego fracasaron. El fracaso de la actitud nihilista estriba en que como existente no puede llevar hasta sus últimas consecuencias la negación de la existencia y del ser en general, pues como afirma Beauvoir: “rechaza la existencia sin lograr abolirla.”<sup>64</sup>

Otra conducta de mala fe está encarnada por el *aventurero*. El aventurero despliega su libertad en la acción pero sin tener en cuenta el contenido de esta libertad, de la libertad de los otros, y de los fines que se propone. Aunque el aventurero asuma desde un punto de vista moral su libertad y su subjetividad fracasa al no reconocerlas e incluso negarlas en los otros, porque su independencia de los otros no es real y no se da cuenta de que depende de ellos.

El *apasionado* es la última figura de mala fe que Beauvoir describe en *Para una moral de la ambigüedad*. Contrariamente al aventurero, el apasionado lo que no realiza es la subjetividad, su pasión va dirigida a un objeto que considera. El apasionado se encierra en su subjetividad y no se comunica con los otros, emplea su libertad en separarse, en aislarse. Es

---

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 56. (Original, p. 71)

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 62. (Original, p. 79)

fácil que el apasionado se convierta también en un tirano. Consciente de que su voluntad emana de su subjetividad quiere imponerla a los otros puesto que sólo el objeto al que destina su pasión es valioso, el resto de seres humanos son cosas sin valor, sin importancia, que puede sacrificar. La mala fe del apasionado consiste en que busca el ser alejado de los otros seres humanos y contra ellos, y al mismo tiempo, se aliena en el objeto. Beauvoir piensa que el apasionado puede transformar su mala fe en autenticidad si cesa en su empeño de coincidir con el objeto de su pasión y acepta que la distancia que lo separa del objeto es la condición necesaria para su develamiento: “El individuo –escribe- encontrará entonces su alegría en el mismo desgarramiento que lo separa del ser cuya carencia siente (...) Renunciamos a ser a fin de que exista ese ser que no se es.”<sup>65</sup> Pero ninguno de estos tipos de existir de mala fe, asume su libertad en la autenticidad respetando la libertad ajena y comprometiéndose con los otros.

Beauvoir piensa que las actitudes inauténticas son comúnmente aceptadas. No obstante, afirma, al contrario que Sartre, que en el mundo de lo formal es posible para ciertas personas “aquellas a quienes se esclaviza o engaña”<sup>66</sup> vivir de buena fe porque “cuanto menos le permiten a un individuo las circunstancias económicas y sociales actuar sobre el mundo, más ese mundo se le presenta como dado.”<sup>67</sup> Es decir, cuando se da una situación de opresión que restringe la acción libre, el mundo aparece como no siendo susceptible de transformación. Beauvoir está pensando en los esclavos negros de América y en las mujeres musulmanas encerradas en el harem a quienes la asunción de la libertad, de la

---

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 71. (Original, p. 90)

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 52. (Original, p. 69)

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 52. (Original, p. 69)

subjetividad y de la responsabilidad les resulta más difícil pero no imposible.

La noción de *situación de opresión* es la principal novedad que introduce Beauvoir en su filosofía y que la separa de alguna manera de la afirmación de Sartre de que el ser humano es libre *siempre* en cualquier situación.

*El segundo sexo* es, desde mi punto de vista, la prueba demostrada, a partir de un profundo análisis de textos y de hechos, de la imbricación de los conceptos de *mala fe* y de *situación* según Beauvoir. La investigación que lleva a cabo en este trabajo, como veremos más adelante, parte de la perspectiva de la moral existencialista que ya había desarrollado en *¿Para qué la acción?* y en *Para una moral de la ambigüedad* y dedica especial atención al concepto de situación, concretamente a la situación de la mujer occidental. La situación de la mujer occidental contemporánea de Beauvoir, que ella describe en *El segundo sexo*, es ambigua en tanto en cuanto sufre por un lado la opresión masculina y por otro se complace con mala fe en el papel de subordinada que le otorga el hombre. Recojo aquí como ejemplo una afirmación de Beauvoir relativa a las mujeres que podría resumirse en la cita de Sartre que introduce el segundo volumen del *Segundo sexo*: “Mitad víctimas, mitad cómplices, como todo el mundo”. Dice así:

Negarse a ser Alteridad, rechazar la complicidad con el hombre sería para ellas renunciar a todas las ventajas que les puede procurar la alianza con la casta superior. El hombre soberano protegerá materialmente a la mujer súbdita y se encargará de justificar su existencia: además del riesgo económico evita el riesgo metafísico de una libertad que debe inventar sus propios fines sin ayuda. Junto a la pretensión de todo individuo de afirmarse como sujeto, que es una pretensión ética, también está la tentación de huir de su libertad y convertirse en cosa; se trata de un camino nefasto, porque pasivo, alienado, perdido, es presa de voluntades ajenas, queda mutilado en su trascendencia, frustrado de todo valor. Sin embargo es un camino fácil: se evita así la angustia y la tensión de la existencia auténticamente asumida. El hombre que considera a la mujer como una *Alteridad* encontrará en ella profundas complicidades. De esta

forma, la mujer no se reivindica como sujeto, porque carece de medios concretos para hacerlo, porque vive el vínculo necesario que la ata al hombre sin plantearse una reciprocidad, y porque a menudo se complace en su alteridad.<sup>68</sup>

La mujer puede vivir en la inmanencia, es decir, no trascendiéndose, porque es víctima de la opresión masculina y, al ser ignorante de su situación, carece de los medios concretos para afirmar su libertad. El principal interés de Beauvoir es demostrar que la situación de opresión que padece la mujer y que se fundamenta en su condición de Otra (esto es objeto no sujeto) le impide asumir su libertad y vivir en la autenticidad. Por eso afirma que:

Lo que define de forma singular la situación de la mujer es que, siendo como todo ser humano una libertad autónoma, se descubre y se elige en un mundo en el que los hombres le imponen que se asuma como Alteridad; se pretende petrificarla como objeto, condenarla a la inmanencia, ya que su trascendencia será permanentemente trascendida por otra conciencia esencial y soberana. El drama de la mujer es este conflicto entre la reivindicación fundamental de todo sujeto que siempre se afirma como esencial y las exigencias de una situación que la convierte en inesencial.<sup>69</sup>

Pero la mujer también puede complacerse en su alteridad, es decir, vivir de mala fe -como cualquier ser humano por otra parte- porque ante la exigencia de esta moral de la autenticidad que es el existencialismo muchas personas huyen, huyen ante la angustia de su libertad y se refugian en valores seguros, se complacen –en el caso de la lucha de sexos- en la condición de hombre y de mujer que la sociedad ha creado de antemano para ellos sin ellos y no se atreven a cuestionarla o a transformarla.

---

<sup>68</sup> Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 2009, p. 23. Traducción castellana de Alicia Martorell en *El segundo sexo*, Madrid, Cátedra, 2005, p. 55.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 63. (Original, p. 34)

En *El segundo sexo* las figuras de la narcisista, la enamorada y la mística, representan conductas de mala fe cuya particularidad es que surgen ante una situación de opresión y de subordinación. A través de estos tres tipos de conducta de mala fe muchas mujeres tratan de justificar su existencia y de realizar su trascendencia pero sin salir de la inmanencia, lo cual les resulta imposible.

El narcisismo es definido por Beauvoir como: “un proceso de alienación (...) el yo se erige en fin absoluto y el sujeto emprende la huida en él.”<sup>70</sup> La narcisista se aliena toda ella en su persona, se percibe a sí misma como un objeto precioso, su consideración de Otra la empuja a ello, desde la infancia ha aprendido a percibirse como un objeto, un mero cuerpo pasivo deseado por el hombre que, en el caso de la narcisista, aparece también como deseable para sí misma.

La mujer por su situación es más proclive al narcisismo que el hombre; muchas mujeres buscan de manera aislada su realización y tratan de justificarse y trascenderse en la inmanencia.

Muchas mujeres que no *hacen* nada -porque las funciones propias de la mujer son generales y no le permiten afirmar su individualidad, o las ocupaciones que se buscan para no aburrirse no son actividades en las que pueda trascenderse- y que, por lo tanto, no *son* nada, se repliegan sobre sí mismas; todos sus cuidados, sus intereses y hasta su amor se dirigen a su yo. Pero en el amor es imposible ser a un tiempo sujeto y objeto, como afirma Beauvoir, siguiendo a Sartre: “no es posible ser *para* sí positivamente *otro*, y captarse en la luz de la conciencia como objeto.”<sup>71</sup>

---

<sup>70</sup> *Ibíd.*, p. 791. (Original, p. 519)

<sup>71</sup> *Ibíd.*, p. 792. (Original, p. 520)

La narcisista intenta oponer a la generalidad de su *ser* mujer, un ser singular y maravilloso. Las mujeres que no se alienan en su belleza, que no han construido para su disfrute un personaje dichoso en el que reconocerse, suelen escoger representar, según Beauvoir, el papel de víctimas. Este otro tipo de narcisista se regodea en su representación de mujer, esposa y madre desgraciada.

El personaje que sueña la narcisista nunca va más allá de la imaginación, ni siquiera cuando se decide a interpretarlo cobra una realidad auténtica porque los demás no la ven, no la perciben como ella cree que es y que la perciben. La tragedia y el fracaso de la narcisista, estriba en que este doble que ha creado no es real. Además, la actitud de la narcisista le lleva a incurrir, según Beauvoir, en una contradicción porque: “exige que la valore un mundo al que le niega todo valor, porque a sus ojos sólo cuenta ella.”<sup>72</sup> A pesar de mostrar una aparente seguridad, la narcisista se siente en el fondo en peligro por las otras conciencias, al fin y al cabo ha elegido convertirse, con mala fe, en un objeto mirado.

La enamorada también, trata de trascenderse en el seno de la inmanencia y de justificar, por el amor que siente hacia el hombre su existencia, pero no lo consigue. La enamorada busca un hombre que posea los más elevados valores masculinos, pero la mayoría de los hombres carecen de esa imagen sobrehumana que se atribuye a la esencia masculina: fuerza, poder, inteligencia, riqueza, autoridad. En el caso de que el amado conserve a los ojos de la mujer este prestigio, la simple rutina o la familiaridad son suficientes para hacerlo desaparecer.

---

<sup>72</sup> *Ibíd.*, p. 807. (Original, p. 548)

Beauvoir piensa que muchas mujeres pudiendo ser libres e independientes adoptan, desde la mala fe, el papel de la enamorada porque les resulta más cómodo –ontológicamente hablando- aceptar una situación de dependencia y de sumisión que rebelarse contra ella, y porque no quieren experimentar la angustia que todo ser humano siente cuando asume su propia libertad y la responsabilidad que conllevan sus decisiones y sus acciones. “Aunque la independencia le esté permitida, - afirma Beauvoir- este camino es el que parece más atractivo a la mayor parte de las mujeres; es angustioso asumir el control de la propia vida.”<sup>73</sup>

Este deseo de abandono, de dejar la propia vida en manos de otro, es en muchos casos según afirma Beauvoir “una ávida voluntad de ser”;<sup>74</sup> a través de esta relación de alienación cree poseer su ser y el mundo que ha conquistado su amado, al mismo tiempo. La mujer quiere que su amado la justifique y que satisfaga con sus halagos su narcisismo, la mirada del hombre le devuelve ese ser-objeto con el que se identifica. En su unión con el amado quiere desaparecer, formar con él uno solo. El único modo que encuentra la enamorada de hacer efectiva esta unión con el amado es serle necesaria; la mujer tratará de satisfacer todas sus demandas, cuanto más requiera sus atenciones más feliz y justificada se sentirá. Según Beauvoir: “lo que desea la mujer ante todo es servir; al responder a las exigencias del amante se sentirá necesaria; se integrará en la existencia de él, participará en su valor, quedará justificada.”<sup>75</sup> La enamorada deja su vida en manos de un hombre al que considera un ser absoluto, superior; en el servicio que le presta encuentra la justificación de su existencia y con su mala fe se libera de su libertad, de su responsabilidad y de su

---

<sup>73</sup> *Ibíd.*, p. 812. (Original, p. 542)

<sup>74</sup> *Ibíd.*, p. 813. (Original, p. 545)

<sup>75</sup> *Ibíd.*, p. 818. (Original, p. 550)

trascendencia. Por amor la mujer es capaz de muchas cosas, desde cambiar su aspecto físico para agradar al hombre que ama, hasta asumir los valores, los ideales, las opiniones, los gustos, las amistades de él; la enamorada no se conforma con satisfacerle, con servirle, sobre todo quiere identificarse con él, él es el *sujeto*, la *conciencia*.

La enamorada se siente feliz cuando el hombre reconoce que ella forma parte de su vida, y de él mismo. Su mayor satisfacción es sentirse necesaria para un ser al que considera absoluto, necesario. Esto le permite, sin haber hecho ella nada en absoluto, apropiarse del mundo que conquista su amado, de sus logros, de sus proyectos. Esta seguridad es, según Beauvoir, lo que hace que se sienta tan dichosa: “mientras ame, mientras sea amada y sea necesaria para el amado, se sentirá totalmente justificada: goza de paz y felicidad.”<sup>76</sup>

Sin embargo, nada es para siempre; la dicha de la enamorada puede desvanecerse al descubrir que el hombre al que ama es un ser humano contingente, con sus defectos y sus debilidades, no un dios. Y sobre todo al darse cuenta de que nadie es realmente necesario, como dice Beauvoir: “No es cierto que el hombre amado sea incondicionalmente necesario y ella no sea necesaria para él; él no está en condiciones de justificar a la que se consagra a su culto, no se deja poseer por ella.”<sup>77</sup> La enamorada arriesga su vida al convertirse en un ser inesencial y dependiente del hombre al que ama, porque su historia o los proyectos de él que ella pretender hacer suyos podrían fracasar y porque no puede hacer realidad la posesión y la identificación.

---

<sup>76</sup> *Ibíd.*, p. 821. (Original, p. 554)

<sup>77</sup> *Ibíd.*, pp. 821- 822. (Original, p. 554)

En su fuero interno la enamorada es consciente de que no lo es todo para su amado pero se engaña a sí misma creyéndose necesaria para él. Sólo las mujeres que abandonan esta mala fe se llegan a preguntar si realmente son indispensables, si la labor que llevan a cabo no podría desempeñarla otra, si su amado las ama por su singularidad, por su individualidad o si son para él una más entre tantas. Sin embargo, la enamorada que se mantiene en esta mala fe no deja de creer que su amado la ama por su singularidad, por la exclusividad de su servicio, por la necesidad que tiene de ella. No obstante, si la mujer se aniquila en el amor lo hace en parte por mala fe y en parte porque su situación la empuja a ello.

La enamorada se vuelve cada vez más dependiente del hombre al que ama porque le dedica por entero su existencia. Lo peor que le puede pasar a la mujer enamorada es tener que enfrentarse a la ruptura, al abandono; si el hombre al que ama decide prescindir de ella, la enamorada se sentirá vacía, pensará que no es nada porque ya no tiene nada; no tiene el objeto de su amor. Lo ha perdido todo, ha renunciado a sus amistades, a vivir su propia vida, ha renegado de sus valores por los de su amado, por eso Beauvoir afirma que: “hay pocos crímenes que tengan peor castigo que esta falta generosa: entregarse totalmente a unas manos ajenas.”<sup>78</sup>

Beauvoir ilustra en su relato “La mujer rota”<sup>79</sup> a la enamorada de *El segundo sexo*. Monique, la protagonista de este relato, ha renunciado a su propia vida por el amor que siente hacia su esposo Maurice. Trata de realizarse, de justificar su existencia a través del amor. Monique dice:

---

<sup>78</sup> *Ibíd.*, p. 835. (Original, p. 571)

<sup>79</sup> Simone de Beauvoir, *La femme rompue*. Paris, Gallimard, 1968. Traducción castellana: *La mujer rota*, Barcelona, Edhasa, 2002.

“Para mí sólo cuenta Maurice. Yo ¿qué soy? No me he preocupado nunca demasiado de ello. Me sentía garantizada en tanto que él me amaba.”<sup>80</sup> Pero Maurice se enamora de otra mujer, y ella se siente doblemente traicionada porque ha sido abandonada y porque la mujer<sup>81</sup> que la ha sustituido representa los valores y los ideales opuestos a los que ella había asumido por Maurice y compartido con él, de modo que esta traición lleva aparejada una crisis de identidad puesto que ha construido su propio ser a partir del de su esposo.

Finalmente, Monique no puede mantener su actitud de mala fe, es abandonada y su amor es irrecuperable. Deberá empezar una nueva vida partiendo de una nueva situación y asumiendo por fin su propia existencia entre la angustia y el miedo.

La mística dirige su amor a Dios. El amor humano y el amor divino revisten características similares; en los dos la enamorada y la mística se dirigen hacia un ser que encarna la trascendencia, que representa lo absoluto. En este caso también, como en el de la narcisista y en el de la enamorada, esta tendencia a la alienación, esta predisposición a adoptar una conducta de mala fe se explica por la situación de la mujer y por su condición de Otra.

La mayoría de las místicas renuncian a su trascendencia para entregar su existencia al Todopoderoso y permanecer así en la inmanencia, buscan la redención, pero sobre todo en su amor hacia Dios y en el amor de Dios lo que buscan es satisfacer su narcisismo. Bajo la mirada de Dios se siente

---

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 245. (Original, p. 279)

<sup>81</sup> Monique y Noëllie representan en el relato dos arquetipos femeninos opuestos: la bondadosa y entregada esposa y la “femme fatale”: la amante embrujadora que seduce y utiliza a los hombres. Cf. Sonia Cajade Frías, “Modelos de mujer en la obra de Simone de Beauvoir. Un análisis etnoliterario”, Santiago de Compostela, Ágora, 2009.

glorificada, piensa que es su elegida, el amor de Dios hacia ella la diviniza y la salva, incluso cree poseer por este amor los atributos divinos.

La mística, como la narcisista y la enamorada, trata de encontrar la salvación, trata de justificar su existencia consagrándola a otro ser, a un ser superior y absoluto.

Sin embargo, -dice Beauvoir- en sí estos esfuerzos de salvación individual solamente pueden desembocar en un fracaso; o la mujer entra en contacto con una realidad inexistente: su doble, o Dios; o bien crea una relación irreal con un ser real; en todo caso no tiene control sobre el mundo; no se evade de su subjetividad; su libertad sigue traicionada; sólo hay una forma de hacerla realidad auténticamente: es proyectarla mediante una acción positiva hacia la sociedad humana.<sup>82</sup>

No es posible eludir esta verdad que nos ha evidenciado el existencialismo: que somos libres. Todo intento de enmascararla, de ocultarla, de permanecer en la mala fe, en la inautenticidad, termina en fracaso.

Tanto Sartre como Beauvoir describen en sus obras conductas de mala fe que tienen en común el intento de hacer coincidir la conciencia con la plenitud del ser, convirtiéndola así en un objeto, en un ser en-sí para evitar la angustia que provoca en el ser humano saberse libre y responsable.

El problema de la mala fe es, según Sartre, que ella es *fe*. La mala fe no es ni mentira cínica ni convicción por evidencia. Desde el proyecto de mala fe se decide sobre la naturaleza de la verdad y uno trata de convencerse, aunque no se convenza del todo, de que cree en verdades ciertas cuando en realidad son verdades inciertas.

---

<sup>82</sup> Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 1949, p. 584. Traducción castellana: *El segundo sexo*, Madrid, Cátedra, 2002, p. 847.

Pero toda creencia, por ser conciencia (de) *creer*, no llega a creer lo suficiente. Aquel que por la mala fe nunca cree en el fondo aquello que quiere creer, es, definitivamente, de mala fe y lo primero que destruye es el hecho de conciencia.

El acto primero de mala fe, dice Sartre, es para rehuir lo que no se puede rehuir, para rehuir lo que se es (...) La buena fe procura rehuir la desagregación íntima de mi ser yendo hacia el en-sí que ella debiera ser y no es. La mala fe procura rehuir el en-sí refugiándose en la desagregación íntima de mi ser. Pero esta misma desagregación es negada por ella, tal como niega de sí misma ser mala fe.<sup>83</sup>

Sólo se puede escapar a la mala fe asumiendo nuestro verdadero ser por medio de la actitud auténtica. El ser humano no puede coincidir consigo mismo como identidad, este es, de manera irremediable, el modo de existir de la conciencia. A pesar del riesgo de caer en la mala fe, debido a nuestra constitución ontológica y a nuestra aspiración de alcanzar el ser, podemos existir de mala fe o existir de manera auténtica. Por eso Sartre piensa que la mala fe es una amenaza, supone un riesgo para todo ser humano, es una aspiración al ser y un refugio para un ser que “es lo que no es y no es lo que es”.

Existir de manera auténtica es conocer la propia *nada* y su absoluta libertad sin ocultárnosla y comprender que nada exterior justifica nuestro ser. Desear la autenticidad es desear querer asumir la realidad humana. Y somos auténticos si consideramos que la autenticidad es un valor.<sup>84</sup>

---

<sup>83</sup> *Ibíd.*, p. 118.

<sup>84</sup> Cf. Amparo Ariño, “Autenticidad y reflexión en *Les carnets de la drôle de guerre*” en Gli scritti postumi di Sartre, Génova, Marietti, 1993.



*La lucha entre libertades: la aparición del otro por la mirada.*

Sin duda, el ser humano emerge solo en medio del mundo y sólo a él le corresponde decidir el sentido del mundo y de su ser, está condenado a hacerse libre pero no en la estricta soledad, él se hace en presencia de los otros:

Esa mujer que veo venir hacia mí, ese hombre que pasa por la calle, ese mendigo que oigo cantar desde mi ventana, son para mí *objetos*, no cabe duda. Así, es verdad que por lo menos una de las modalidades de la presencia a mí del prójimo es la *objetividad*.<sup>85</sup>

De esta afirmación de Sartre podemos deducir que existen dos modos de presenciar al prójimo; la primera, a la que él mismo alude, es la objetividad, es decir, que el otro se me aparece en medio del mundo como un objeto que yo veo. Pero el prójimo no es una cosa más entre las cosas, el prójimo es algo más que un simple objeto, es un objeto psíquico y se manifiesta como un sujeto. En mi experiencia cotidiana puedo percibir una persona, y la capto a la vez como un objeto y como un ser humano, pero ¿qué implica que ese objeto sea además un ser humano?

Cuando un ser humano aparece en medio de mi mundo, del mundo que yo contemplo y al que yo significo, ese mundo se desintegra. Esto es, yo percibo *mi* mundo, lo organizo, tengo una visión objetiva de él, pero dentro de ese mundo hay un objeto-prójimo que percibe a su vez *su* mundo, que lo organiza y que establece sus propias distancias, de manera que yo no puedo captar el mundo tal y como le aparece a él. El otro como objeto “me roba el mundo” en el sentido de que lo descentraliza, me quita

---

<sup>85</sup> J.P. Sartre, *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 2010, p. 292. Traducción castellana: *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1983, p. 328.

del centro del mundo para organizarlo a su modo, observa los mismos objetos que yo y me los arrebató, el mundo “huye” hacia él. Pero el otro sigue siendo todavía para mí un objeto. Para que el *otro* deje de ser objeto y lo pueda captar como sujeto debe existir la posibilidad de que yo sea visto por él:

Mi conexión fundamental con el prójimo-sujeto -dice Sartre- ha de poder reducirse a mi posibilidad permanente de *ser visto* por el prójimo. En la revelación y por la revelación de mi ser-objeto para otro debo poder captar la presencia de su ser-sujeto. Pues, así como el prójimo es para mí-sujeto un objeto probable, así también puedo descubrirme como convirtiéndome en objeto probable sólo para un sujeto cierto.<sup>86</sup>

En tanto que sujeto capto al otro como objeto, pero sólo si el otro es sujeto puedo aparecer en el mundo como un objeto. Como Sartre afirma: “yo no podría ser objeto para un objeto: es menester una conversión radical del prójimo, que lo haga escapar a la objetividad.”<sup>87</sup> Además, mi objetividad no proviene de la objetividad del mundo, puesto que “yo soy aquel por quien *hay* un mundo”<sup>88</sup> y yo no puedo ser para mí mismo, en tanto que conciencia, en tanto que ser-para-sí, un objeto. De manera que, lo que aprehendo en el mundo con relación al otro en tanto que ser humano probable, es mi permanente posibilidad de ser visto por él, y esta posibilidad de ser visto como objeto por otro sujeto puedo transformarla en ver yo como sujeto a un objeto: “El “ser visto-por-otro” es la verdad de “ver-al-otro”.”<sup>89</sup>

---

<sup>86</sup> *Ibíd.*, p. 332. (Original, p. 296)

<sup>87</sup> *Ibíd.*, p. 332-333. (Original, p. 296)

<sup>88</sup> *Ibíd.*, p. 333. (Original, p. 296)

<sup>89</sup> *Ibíd.*, p. 333. (Original, p. 296)

Según Sartre, por los sentimientos de temor (sentirse en peligro ante la libertad ajena), de vergüenza y de orgullo (sentir lo que uno es pero para el otro), descubrimos la mirada del otro y nos descubrimos a nosotros mismos como mirados. Experimentamos así nuestra objetividad. Ser mirados nos anula como conciencia, incluso como conciencia de mundo. Por la vergüenza me reconozco como un objeto mirado y juzgado por otra conciencia, de repente me encuentro en un mundo alienado por el otro, todas las cosas-utensilios que me rodean son vistas por el otro, y esa visión que el otro tiene del mundo, se me escapa, es incaptable para mí.

La existencia del otro convierte al ser-para-sí en ser-para-otro, y el ser que el para-sí es para el otro, para las otras conciencias, es desconocido por la propia conciencia; ese ser se le “escapa” a la conciencia puesto que el ser-para-sí permanece oculto para el otro. Esto es, el ser-para-sí (el ser de la conciencia) y el ser-para-otro (lo que la conciencia es para otro) no pueden coincidir jamás. Ya que no se puede captar al otro en su subjetividad como sujeto, tal como es para-sí, sino en su objetividad como objeto, tal como es para-otro.

La vergüenza me revela la mirada del otro y me obliga a aceptar que otra libertad me constituye en objeto y que en efecto, reconozco que soy como el otro me ve, puesto que de otro modo no tendría vergüenza. Para el otro, esa imagen que percibe de mí, es mi ser realmente, aunque ese ser sea tal y como es para el otro, tal y como es para una *libertad ajena*. Sartre dice que: “el prójimo tiene-de-hacer-ser mi ser-para-él; así, cada una de mis libres conductas me compromete en un nuevo medio, donde la materia misma de mi ser es la imprevisible libertad de otro.”<sup>90</sup> Y ese ser

---

<sup>90</sup> *Ibíd.*, p. 338. (Original, p. 301)

que soy para el otro, cuya determinación ya no depende de mí y cuyas características ignoro, es a la manera del *en-sí*. Es decir, que sólo ante la mirada del otro “yo soy lo que soy”, o lo que es lo mismo: coincido con mi ser, pero no *para mí* sino *para el otro*. Para el otro soy un *en-sí*, un mero objeto, por eso decimos que el otro me “despoja” de mi trascendencia porque ante su presencia mi trascendencia se convierte en transcendencia-dada, en exterioridad. Pero cuando soy consciente de que hay otro, ya ni siquiera necesito que esté presente, que me observe, que me conozca o que me relacione con él, para saber que tengo un afuera, una naturaleza, y los sentimientos de vergüenza y de orgullo expresan la captación de mí mismo como ese exterior, como ese objeto que soy aunque no me pueda conocer a mí mismo como tal.

Por la mirada del otro que me convierte en objeto, aparezco como un ser completo, terminado, coincidente consigo mismo, pero siempre para el otro, porque esta coincidencia con el *ser*, o plenitud de *ser* no es posible para el *para-sí*. Puedo hacerme una idea de lo que el otro opina de mí, de la imagen que tiene de mí, pero no puedo conocerla con exactitud puesto que depende de su libertad. Suele ocurrir que la imagen que creo o quiero proyectar de mí mismo no se corresponda con la que los otros tienen.

Por la mirada del otro, que me petrifica, me siento en peligro, indefenso, como un esclavo preso de una libertad ajena. Sartre afirma que:

Soy esclavo en la medida en que soy dependiente en mi ser en el seno de una libertad que no es la mía y que es la condición misma de mi ser. En tanto que soy objeto de valores que vienen a calificarme sin que yo pueda obrar sobre esa calificación ni siquiera conocerla, estoy en esclavitud. Al mismo tiempo, en tanto que soy el instrumento de posibilidades que no son mis posibilidades, cuya pura presencia no hago sino entrever allende mi ser y que niegan mi

trascendencia para constituirme en un medio hacia fines que ignoro, estoy *en peligro*. Y este peligro no es un accidente, sino la estructura permanente de mi ser-para-otro.<sup>91</sup>

Junto a los sentimientos de temor, vergüenza y orgullo que son reacciones espontáneas a la mirada ajena, aparece también la sensación de esclavitud; que es el sentimiento de la *alienación de mis posibilidades*; siento que mi libertad se convierte en cosa por la presencia de otro ser humano y su libertad me inquieta porque no puedo anonadar ese ser objeto que soy para el otro, mi libertad absoluta y mi capacidad para anonadar cualquier cosa pertenece a la dimensión de mi ser para-sí, por lo tanto sólo la libertad ajena podría limitar mi libertad y me siento amenazado porque su simple existencia y por mi incapacidad para anonadarla.

El otro es el ser por el cual soy objeto y mi ser mirado me hace descubrir la subjetividad del otro y su libertad, ya que ningún objeto podría limitar mis posibilidades, como bien dice Sartre: “No es lo mismo quedarse en casa porque llueve y quedarse porque se tiene prohibido salir.”<sup>92</sup> Además, como acabamos de ver, yo no podría ser objeto para un objeto, ni podría tampoco ser objeto para mí mismo. Porque el ser-para-otro difiere radicalmente del ser-para-mí. Objeto y conciencia se oponen, por eso el yo-objeto-para-mí es *conciencia degradada*, metamorfosis y falseamiento radical de mi auténtico ser, es un yo que no es para mí o que es para mí si asumo el punto de vista ajeno.

Por eso, para Sartre siempre seré objeto para-otro mas nunca para mí. La cosificación o alienación de mi ser son provocadas por la aparición del

---

<sup>91</sup> *Ibíd.*, p. 345. (Original, p. 307)

<sup>92</sup> *Ibíd.*, p. 348. (Original, p. 310)

otro, y el descubrimiento de otras conciencias distintas a la mía me produce *malestar*, sensación de *peligro*. Como el propio Sartre indica:

Mi yo-objeto no es ni conocimiento ni unidad de conocimiento, sino malestar, arrancamiento vivido a la unidad ek-stática del para-sí, límite que no puedo alcanzar y que sin embargo soy. Y el otro, por quien ese *yo me adviene*, no es ni conocimiento, ni categoría sino el *hecho* de la presencia de una libertad extraña a mí. De hecho, mi arrancamiento a mí mismo y el surgimiento de la libertad ajena son una sola y misma cosa.<sup>93</sup>

Son estas sensaciones, estas experiencias, las que me confirman el hecho indubitable de la existencia de los otros, no puedo dudar de la existencia de los otros, de mi ser-para-otro y de mis relaciones con ellos, como tampoco dudo de mi propia conciencia o de mi ser-para-mí, ambas son, según Sartre, *necesidades de hecho* que se confirman de manera constante en mi experiencia y hasta en mis pensamientos. La amenaza o la presencia del otro están por todas partes, incluso cuando no se dan de manera empírica, puesto que la ausencia se define en relación a una presencia anterior, aunque el otro esté ausente puede presentarse en cualquier momento.

Lo que hago al descubrir que existe el otro es afirmarme como aquello que no es el Otro. Al negar al otro me constituyo como *mí-Mismo* frente al *Otro*. De igual manera, el otro es un ser que se hace ser sí-mismo, o lo que es lo mismo, que se hace no ser yo. Como dice Sartre, siguiendo a Hegel:

El Para-sí que yo soy tiene de ser lo que él es en forma de denegación del Otro, (...) podemos decir que el Para-sí, como sí-mismo, incluye al ser del Prójimo en su ser en tanto que él mismo está en cuestión en su ser como no siendo Prójimo (...) para que la conciencia pueda no ser Prójimo y, por ende, para que pueda “haber” Prójimo (...) es menester que la conciencia tenga-de-ser espontáneamente ese *no ser*.<sup>94</sup>

---

<sup>93</sup> *Ibíd.*, p. 353. (Original, p. 314)

<sup>94</sup> *Ibíd.*, p. 363. (Original, p. 323)

Sartre piensa que si me afirmo como no siendo otro es porque, de alguna manera y al mismo tiempo, estoy asumiendo mi ser para-otro, es decir, la posibilidad siempre presente de ser-objeto para el prójimo. Sólo a partir de este momento podemos comprender la reacción del para-sí para defenderse de la amenaza de objetivación que supone la presencia del otro. Este mecanismo de defensa consiste en invertir los términos de la objetivación, esto es, en captar como objeto al que antes captaba *mi* objetividad. De esta manera, por la afirmación de mi subjetividad y de mi libertad como conciencia me convierto en responsable de la existencia o de la aparición del otro en cuanto objeto, y convierto sus posibilidades en *mortiposibilidades*, es decir, en algo dado que no es vivido por mí.

De este modo la conciencia se recupera en tanto que para-sí, en tanto que sujeto.<sup>95</sup> Sin embargo, como sujeto nunca alcanzaré la tranquilidad o

---

<sup>95</sup> En *El segundo sexo* con Simone de Beauvoir veremos que la categoría de Otro nació con la conciencia misma. Una conciencia puede afirmarse como sujeto frente a los objetos del mundo en una relación de no reciprocidad puesto que esos objetos son *en-sí* no *para-sí*. Sin embargo, cuando intenta afirmarse como sujeto único frente al prójimo a quien pretende convertir en objeto, éste sí le plantea la reciprocidad, excepto en el complejo caso de la mujer que por distintos motivos y dificultades, como, por ejemplo: su subordinación al hombre desde el comienzo de los tiempos, la falta de medios que le permitiera afirmarse y oponerse a los hombres al mismo tiempo, la desunión entre mujeres y su dispersión entre los hombres que le impedía defender una causa común, su insignificancia histórica fruto de su situación, su condición de *Otra*, y, en ocasiones, su mala fe por complacerse en su papel de otra,<sup>95</sup> no le plantea la reciprocidad al sexo masculino y se convierte en la *Alteridad absoluta sin reciprocidad*.

Lo que caracteriza la situación de la mujer, según Beauvoir, es que siendo, como todo ser humano, una libertad autónoma, su situación le impone que se defina y se asuma como “el otro” del sujeto en el que los hombres libres se constituyen: “se pretende –afirma Beauvoir– petrificarla como objeto, condenarla a la inmanencia, ya que su trascendencia será permanentemente trascendida por otra conciencia esencial y soberana.”<sup>95</sup> (S.S p. 63) De modo que la mujer se ve obligada a elegir entre la afirmación de su trascendencia y su alienación como objeto. Además, la mujer nunca es definida o considerada positivamente como conciencia, es decir, tal como es para-sí y como aparece ante sí misma, sino negativamente, tal como le aparece al hombre, es decir, como ser-para-otro. Como vemos, Beauvoir asume del existencialismo sartriano la idea de conciencia y la consecuente división para-sí/para-otro. Pero al aplicarla a la relación entre los sexos descubre que no hay reciprocidad sino opresión ya que sólo una de las dos partes se afirma como sujeto, es decir, como ser-para-sí.

la seguridad absoluta, puesto que el peligro de ser objetivado por el otro es permanente y mi preocupación constante será mantener al otro en su objetividad estableciendo con él relaciones que lo encierren en su papel de objeto. Pero, como afirma Sartre: “Basta una mirada del otro para que todos esos artificios se derrumben y yo experimente de nuevo la transfiguración del otro. Así, soy remitido de transfiguración en degradación y de degradación en transfiguración.”<sup>96</sup>

Sólo puedo rechazar mi alienación eliminando al Otro pero como no puedo hacerlo desaparecer, lo que hago es tratar de alienarlo. Este continuo vaivén de miradas es en lo que consiste precisamente la lucha de las conciencias. La desgracia de la conciencia sartriana es que está radicalmente enfrentada a otra en su lucha por proclamarse de manera unilateral, sujeto único. El otro y yo estamos separados y esta separación nos impide pensar en una conciencia intersubjetiva que expresara una misma intencionalidad, porque las conciencias para afirmarse tienen que negarse y esta es la tensión que caracteriza nuestras relaciones y es también el motivo por el cual no podemos soñar con la paz en el seno de una humanidad en la que los seres humanos se respeten y se reconozcan como libres, nuestras relaciones son necesariamente conflictivas debido a nuestra constitución ontológica.

En definitiva, el otro sólo puede existir para mí de dos formas: como sujeto y como objeto. Si lo experimento como sujeto, es decir, como aquel que a mí mismo me percibe como objeto, no puedo conocerlo; y si lo conozco, es decir, si me afirmo como sujeto y lo alieno, sólo puedo experimentarlo como objeto.

---

<sup>96</sup> J.P. Sartre, *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 2010, p. 336. Traducción castellana: *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1983, p. 378.

El problema de la coexistencia de las conciencias también fue abordado por Beauvoir en su obra literaria *La invitada* (1943):

P- Me asombra. Tú eres la única persona que conozco capaz de verter lágrimas al descubrir en otro una conciencia semejante a la tuya.

F- ¿Te parece estúpido?

P- Por supuesto que no. Es muy cierto que cada cual experimenta su propia conciencia como un absoluto. ¿Y cómo pueden ser compatibles varios absolutos? (...) De todos modos es excepcional esa facultad tuya de vivir una idea en cuerpo y alma.

F- Sin embargo, para mí, una idea no es algo teórico; es algo que se siente; si se queda en teoría, no cuenta. De lo contrario no hubiera esperado a Xavière para advertirme que mi conciencia no era única en el mundo (...) Contigo jamás me he sentido cohibida, porque apenas te distingo de mí misma.

P- Y, además, entre nosotros existe la reciprocidad (...) Desde el momento en que me reconoces una conciencia, sabes que yo también te reconozco otra.

F- En resumidas cuentas, eso es la amistad: cada cual renuncia a su propia preponderancia. Pero ¿y si uno de los dos se niega a renunciar?

P- En tal caso, la amistad es imposible.

Xavière jamás se apartaba; por muy alto que se situase a alguien, aun cuando lo amase, seguía siendo un objeto para ella.

F- No tiene solución (...) Habría que matar a Xavière...

“¿Y ahora?” Se dijo Françoise. Permaneció de pie, vigilando la puerta de la habitación de Xavière. Sola. Sin apoyo. No descansaba sino en sí misma. Esperó largo rato; luego entró en la cocina y puso la mano en la palanca del contador del gas. Su mano se crispó. Parecía imposible. Frente a su soledad, fuera del espacio, fuera del tiempo, estaba aquella presencia enemiga que desde hacía tanto tiempo la aplastaba con su ciega sombra; estaba allí, sólo existía para sí, reflejada toda entera en sí misma, reduciendo a la nada todo cuanto la excluía; encerraba el mundo entero en su propia soledad triunfante, se extendía sin límites, infinita, única; todo cuanto era lo extraía de sí misma; se negaba a toda influencia, era la separación absoluta. Y, sin embargo, bastaba bajar aquella palanca para aniquilarla. Aniquilar una conciencia. “¿Cómo puedo hacerlo?”, pensó Françoise. Pero ¿cómo era posible que existiese una conciencia que no fuera la suya? Entonces, quien no existía era ella. Repitió: “Ella o yo”, y bajó la palanca.<sup>97</sup>

---

<sup>97</sup> Simone de Beauvoir, *L'Invitée*, Paris, Gallimard, 1965, pp. 373, 374, 503, 504. Traducción castellana: *La invitada*, Madrid, Aguilar, 1986, pp. 374, 375, 498.

En estos momentos, para ambos, la existencia de los otros era concebida como una amenaza para la propia libertad. Sin embargo, ya aparece en Beauvoir la idea de *reconocimiento recíproco* entre conciencias-sujeto. Pero este acto de reconocer al otro como mi semejante, acto en el que se basan la amistad y la fraternidad, no es fácil. A menudo el otro, con una actitud egoísta, se erige en sujeto soberano y reduce al otro a su objetividad. El resultado de la lucha entre las conciencias por la soberanía, es precisamente la violencia. La solución que da Beauvoir a este problema del no-reconocimiento es muy drástica y termina con el rechazo radical de la negación de uno mismo mediante la violencia.

Desde mi punto de vista, es esta concepción ontológica del ser humano la que impide a Sartre avanzar en su pretensión de construir una moral porque no concibe que en ella pueda tener cabida la violencia. Beauvoir, en cambio, en *Para una moral de la ambigüedad* propondrá una moral basada en el reconocimiento de las libertades que no descarta pero tampoco convierte en necesario el hecho ambiguo de la violencia que se deriva de la separación ontológica de las conciencias. Beauvoir para construir su moral tratará de superar los límites del existencialismo sartriano para así poder definir la opresión y para establecer la intersubjetividad, la fraternidad y el reconocimiento entre seres humanos, que son problemas propiamente éticos.<sup>98</sup>

---

<sup>98</sup> Este tema será ampliamente desarrollado en el capítulo del presente trabajo, titulado: "La ética existencialista de Simone de Beauvoir."

## *El cuerpo.*

La concepción dualista que tiene Sartre acerca del Ser desemboca en una división entre el para-sí y el en-sí, este dualismo se traslada al interior mismo del ser humano que también es dividido entre conciencia y cuerpo. Definir lo que es el cuerpo es importante puesto que es inseparable de la conciencia y es fundamental para definir las relaciones que mantengo con el Otro pues el otro en cuanto objeto es para mí cuerpo.

En *El ser y la nada* Sartre aborda el problema del cuerpo partiendo de las relaciones que éste mantiene con la conciencia y rechaza la concepción científica tradicional que considera el cuerpo “como una *cosa* dotada de sus leyes propias y capaz de ser definida desde afuera.”<sup>99</sup> Sartre considera un error intentar unir la propia conciencia con el cuerpo entendido como *objeto*, es decir, tal y como se aparece *a los otros*. Lo mismo que ocurría con mi conciencia ocurre ahora con mi cuerpo; no puedo poner mi cuerpo frente a mí como un objeto, ni puedo adoptar sobre él un punto de vista global y externo, y si pudiese hacerlo por medio de algún mecanismo estaría captando mi cuerpo tal y como es para los otros, o tal y como es para mí según el punto de vista de los otros. De manera que mi cuerpo “o bien es cosa entre las cosas, o bien es aquello por lo cual las cosas se me descubren. Pero no caben las dos posibilidades a la vez.”<sup>100</sup> Por lo que debemos distinguir dos modos de ser del cuerpo que son irreconciliables: su *ser-para-sí* y su *ser-para-otro*. El *ser-para-sí* es cuerpo y conciencia, y el *ser-para-otro* es íntegramente cuerpo. Como ha señalado Francis Jeanson:

---

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 386. (Original, p. 342)

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 387. (Original, p. 343)

No puedo delimitar en mí lo psíquico y lo fisiológico como dos realidades susceptibles de actuar la una sobre la otra (...) La conciencia es el cuerpo en tanto que hay una *facticidad* del para-sí.<sup>101</sup>

El cuerpo como ser-para-sí es la facticidad que me permite situarme en el mundo y conocer las cosas. Al surgir, el ser-para-sí se relaciona con el mundo negando ser él mismo el *ser*, introduciendo la *nada* en el mundo, proyectándose hacia sus posibilidades y estableciendo sus propias distancias con respecto a las cosas, así hace que se revele el mundo y que las cosas se le aparezcan como cosas-utensilios. El cuerpo como ser-para-sí siempre se sitúa en el mundo con una perspectiva determinada, con un punto de vista concreto. De manera que el mundo no existe sin más frente a la conciencia, es el para-sí quien ordena el mundo en un complejo de utensilidad dentro del cual él se sitúa como un utensilio entre los demás utensilios.

Es por esta razón por la que Sartre piensa que no puede existir el “conocimiento puro” puesto que el conocimiento humano parte de la experiencia y ésta está siempre *situada y comprometida*. De modo que es una necesidad ontológica conocer desde un punto de vista concreto y determinado, es decir, ahí en ese lugar, con tal entorno, en un tiempo preciso, etc.

Pero esta necesidad de la que habla Sartre se da entre dos contingencias, es decir, por un lado es necesario que yo sea o exista en la forma del ser-ahí pero por otro lado es contingente que yo sea o exista, puesto que como Sartre dice: “yo no soy el fundamento de mi ser”,<sup>102</sup> y

---

<sup>101</sup> Francis Jeanson: *El problema moral y el pensamiento de Sartre*, p. 215- 216.

<sup>102</sup> J.P. Sartre, *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 2010, p. 347. Traducción castellana: *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1983, p. 382.

también sucede que es necesario que yo esté situado y comprometido en algún punto pero al mismo tiempo es totalmente contingente que sea este punto en concreto y no otro. Esta necesidad contingente o esta contingencia necesaria es lo que Sartre llama la *facticidad* del para-sí. Lo mismo ocurre con el mundo y con todas las cosas y seres que hay en él, es necesario que esté ordenado, que exista un orden, pero es por completo contingente que sea este orden y no otro cualquiera.

De modo que el cuerpo también es definido por Sartre como: “la forma contingente que la necesidad de mi contingencia toma. No es otra cosa que el para-sí; no es un en-sí en el para-sí, pues entonces fijaría todo.”<sup>103</sup> Aunque el para-sí no sea para él mismo su propio fundamento existe necesariamente como ser contingente entre los demás seres contingentes, y como tal, su cuerpo existe también necesariamente en medio de una *situación*, pues para Sartre existir y situarse es lo mismo. De esta afirmación se deduce la imposibilidad de conocer de manera científica nuestro propio cuerpo, ya que, el cuerpo-para-sí es permanentemente trascendido por la conciencia, es “vivido” o “existido” por ella y es inseparable de las vivencias que almacena la conciencia, puesto que es el instrumento que posibilita la acción, y, por lo tanto, jamás podría ser un objeto que pudiese poner frente a la conciencia con el fin de conocerlo. El cuerpo es, como dice Sartre: “instrumento que no puedo utilizar por medio de otro instrumento, punto de vista sobre el cual no puedo ya adoptar punto de vista.”<sup>104</sup> El cuerpo es el instrumento que ignoro, que pasa desapercibido para mí cuando con él percibo el mundo. Pero esto no quiere decir que el cuerpo no pueda darse de algún modo a

---

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 393. (Original, p. 348)

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 417. (Original, p. 369)

la conciencia, es cierto que el cuerpo no puede ser para mí conocido a la vez que es trascendente, pero la conciencia espontánea e irreflexiva es ya conciencia del cuerpo en la medida en que lo existe, conciencia y cuerpo mantienen una relación existencial, no de conocimiento.

El cuerpo es una estructura del para-sí, de mi conciencia no posicional, mi cuerpo representa mi contingencia y mi *individuación* en el mundo, y esta conciencia no posicional es conciencia de mi cuerpo trascendente, es decir, la conciencia nihiliza el cuerpo, lo sobrepasa, actúa como si no lo tuviera, y sin embargo lo tiene, porque la conciencia también es su cuerpo, o mejor, la conciencia *existe* su cuerpo.

El cuerpo como para-sí no es más que la contingencia y la facticidad del para-sí que la conciencia trata de superar, aunque como bien dice Sartre: “La conciencia no cesa de “tener” un cuerpo.”<sup>105</sup> Cuando la conciencia percibe su propio cuerpo, experimenta su contingencia y su existencia de hecho, aparece la *náusea*:

Esta captación –escribe Sartre- perpetua por mi para-sí de un gusto insulso y sin distancia que me acompaña hasta en mis esfuerzos por librarme de él, y que es *mi* gusto, es lo que hemos descrito en otro lugar con el nombre de *Náusea*. Una náusea discreta e incoercible revela perpetuamente mi cuerpo a mi conciencia (...) Desde que el dolor o el agrado son existidos por la conciencia, manifiestan a su vez su facticidad y contingencia, y se desvelan sobre fondo de náusea.<sup>106</sup>

La relación que la conciencia mantiene con su corporeidad resulta problemática en Sartre, porque la conciencia se ve obligada a reconocer el cuerpo, ese en-sí, ese objeto, esa *carne* en su sentido más natural e informe, como propio. En *La náusea*, obra anterior a *El ser y la nada*,

---

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 427. (Original, 378)

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 427. (Original, 378)

encontramos esbozados algunos temas que serán centrales en su filosofía posterior. Parece bastante claro que Roquentin, el personaje principal de la novela representa, aunque llevadas al extremo, algunas obsesiones del propio Sartre con respecto al tema que aquí me ocupa. Así lo testimonia Simone de Beauvoir en *La fuerza de la edad* cuando describe el horror que siente Sartre por el mundo vegetal, la naturaleza y su preferencia por los minerales y las ciudades o el desinterés que muestra hacia su propio cuerpo. También en *El ser y la nada*, en el capítulo dedicado al psicoanálisis existencial, Sartre expresa su repugnancia hacia lo viscoso. La influencia de sus sentimientos en su filosofía es evidente, pero no determina su concepción dualista del ser humano y el privilegio de la conciencia.

En *La náusea* Roquentin comienza un diario en el que habla de lo cotidiano y de las cosas tal y como las percibe. La náusea aparece en dos experiencias claramente diferenciadas siempre vinculadas al concepto de existencia. Por un lado, la existencia -y las cosas también- son ese ser viscoso, informe y repugnante que aparece cuando el existente no pone la *nada* en el mundo, la negación en el ser, y hay ausencia de conceptos, de clasificaciones y por lo tanto provoca náusea. Con respecto a esta experiencia destaco el siguiente ejemplo:

Mi mirada desciende lenta, hastiada, por la frente, por las mejillas; no encuentro nada firme, se hunde. Evidentemente hay una nariz, ojos, boca, pero todo eso no tiene sentido, ni siquiera expresión humana (...) Cuando era chico, mi tía Bigeois me decía: "Si te miras demasiado tiempo en el espejo, verás un mono." Debí mirarme más todavía; lo que veo está muy por debajo del mono, en los lindes del mundo vegetal, al nivel de los pólipos (...) veo ligeros estremecimientos, veo una carne insulsa que se expande y palpita con abandono. Sobre

todo los ojos, tan de cerca, son horribles. Algo vidrioso, blando, ciego, bordeado de rojo; como escamas de pescado.<sup>107</sup>

La náusea va más allá cuando Roquentin percibe su propio cuerpo como una cosa, un en-sí que sin embargo él “es”:

Mi mano rasca una de las patas con la uña de otra pata; siento su peso sobre la mesa, que no es yo. Esta impresión de peso es larga, larga, no termina nunca. No hay razón para que termine. Al final es insoportable... Retiro la mano, la meto en el bolsillo. Pero siento en seguida, a través de la tela, el calor del muslo. De inmediato hago saltar la mano del bolsillo; la dejo colgando contra el respaldo de la silla. Ahora siento su peso en el extremo de mi brazo (...) donde quiera que la ponga continuará existiendo y yo continuaré sintiendo que ella existe; no puedo suprimirla ni suprimir el resto de mi cuerpo.<sup>108</sup>

Por otro lado, la existencia se identifica con el ser-ahí en el sentido de la contingencia y de la facticidad. El existente es invadido por la náusea al descubrir que no es necesario y que está de más. Aunque Roquentin intenta liberarse desesperadamente a lo largo de toda la obra de estos sentimientos, no lo consigue.<sup>109</sup> Tras varios episodios “aberrantes”, el protagonista de la novela comprende así lo que es la náusea en relación a esta segunda experiencia; reacción espontánea a la facticidad y contingencia del para-sí, y afirma:

Entonces, ¿esto, esta cegadora evidencia es la Náusea? (...) Ahora: yo existo –el mundo existe- y sé que el mundo existe. Eso es todo. (...) Lo esencial es la contingencia. Quiero decir que, por definición; la existencia no es la necesidad. Existir es *estar ahí*, simplemente: los existentes aparecen, se dejan *encontrar*, pero nunca es posible *deducirlos*. Creo que algunos han comprendido esto. Sólo que han intentado superar -con mala fe, añadimos nosotras- esta contingencia inventando un ser necesario y causa de sí mismo. Pero ningún ser necesario puede explicar la existencia; la contingencia no es una máscara, una apariencia que pueda disiparse; es lo absoluto, y en consecuencia, la gratuidad perfecta. Todo es gratuito: ese jardín,

---

<sup>107</sup> Jean-Paul Sartre, *La nausée*, Paris, Gallimard, 1938, p. 32. Traducción castellana: *La náusea*, Barcelona, Seix Barral, 1984, p. 28.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 129. (Original, pp. 141, 142)

<sup>109</sup> Cf. Federico Riu, *Ensayos sobre Sartre*, pp. 27-36.

esta ciudad, yo mismo. Cuando uno llega a comprenderlo, se le revuelve el estómago y todo empieza a flotar, como la otra noche en el *Rendez-vous des Cheminots*; eso es la Náusea.<sup>110</sup>

Como ocurría con el para-sí, el cuerpo también existe *para otro*. El cuerpo-para-otro es el cuerpo del otro visto por mí o mi cuerpo visto por otro. El cuerpo del otro es su facticidad, su contingencia; que yo capto como no vividas por mí sino por el otro, y que el otro aprehende por la náusea. Por eso, el cuerpo ajeno se me revela fundamentalmente como *carne* que también provoca náusea. Como Sartre afirma:

Lo que es *gusto de sí* para el prójimo se convierte para mí en *carne del otro*. La carne es contingencia pura de la presencia. Está de ordinario enmascarada por la ropa, los afeites, el corte del cabello o de la barba, la expresión, etc. Pero, en el curso de un largo comercio con una persona llega siempre un instante en que me encuentro en presencia de la *contingencia pura de su presencia*; en este caso, en un rostro o en los demás miembros de un cuerpo tengo la intuición pura de la carne. Esta intuición no es sólo conocimiento; es aprehensión afectiva de una contingencia absoluta, y esa aprehensión es un tipo particular de *náusea*.<sup>111</sup>

Conocer al otro es captarlo como objeto, la objetividad del otro para mí es fundamentalmente carne, si lo aprehendo despojado de su trascendencia, como pura facticidad informe, sin recortar el ser sobre fondo de nada, entonces su carne me provoca náusea. En *La náusea* hay varios episodios en los que Sartre expresa a través de Roquentin este sentimiento repugnante ante el cuerpo del otro:

Esta mañana en la biblioteca, cuando el Autodidacta vino a darme los buenos días, tardé diez segundos en reconocerlo. Veía un rostro desconocido, apenas un rostro. Y además su

---

<sup>110</sup> Jean-Paul Sartre, *La nausée*, Paris, Gallimard, 1938, pp.173 y 185. Traducción castellana: *La náusea*, Barcelona, Seix Barral, 1984, pp. 158 y 169.

<sup>111</sup> J.P. Sartre, *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943. Traducción castellana: *El ser y la nada*, Bueno Aires, Losada, 1983, p. 433.

mano era como un grueso gusano blanco en la mía. La solté en seguida y el brazo cayó blandamente.<sup>112</sup>

### O más claramente cuando dice:

¡La cosa va mal, muy mal! La he atrapado, la porquería, la Náusea. Y esta vez con una novedad: me dio en un café (en el *Rendez-vous des Cheminots*) (...) Había ido allí para joder, pero apenas empujé la puerta, Madeleine, la camarera, me gritó: -La patrona no está; salió a un recado (...) Madeleine vino flotando a quitarme el abrigo, y observé que se había estirado el pelo y llevaba pendientes: no la reconocí. Yo miraba sus grandes mejillas, que corrían interminables hacia las orejas. En el hueco de las mejillas, bajo los pómulos, había dos manchas color de rosa, bien aisladas, que parecían aburrirse en esa carne pobre. Las mejillas corrían, corrían hacia las orejas, y Madeleine sonreía (...) Entonces me dio la Náusea: me dejé caer en el asiento, ni siquiera sabía dónde estaba; veía girar lentamente los colores a mi alrededor; tenía ganas de vomitar. Y desde entonces la Náusea no me ha abandonado, me posee.”<sup>113</sup>

Como afirma en *El ser y la nada*: “Mi náusea capta al prójimo como *carne*, precisamente, y en el carácter nauseabundo de toda carne.”<sup>114</sup>

Es preciso señalar que el cuerpo del otro en tanto que carne no es para mí simplemente un objeto entre los demás objetos; sólo lo percibiría así si estuviese en presencia de un cadáver. El cuerpo del otro se me aparece siempre en *situación*, pues lo capto trascendiendo su facticidad, lo capto como un cuerpo en acción, no como primeramente un cuerpo que actúa después. El cuerpo ajeno está inserto en una situación, no es meramente carne, es precisamente lo que permite que haya una situación. Y como el cuerpo ajeno es trascendente, es al mismo tiempo significativo.

---

<sup>112</sup> Jean-Paul Sartre, *La nausée*, Paris, Gallimard, 1938, p. 16. Traducción castellana: *La náusea*, Barcelona, Seix Barral, 1984, p. 13.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 29-30. (Original, pp. 34-35)

<sup>114</sup> J.P. Sartre, *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 2010, p. 398. Traducción castellana: *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1983, *El ser y la nada*, p. 449.

De modo que nunca podré captar el cuerpo del otro sino en situación, situación que está en sus manos modificar por medio de su libertad - aunque yo capte esta libertad como una cualidad objetiva del otro y en tanto que conciencia la fije y la trascienda- y que nunca podré captar sus órganos o sus gestos aisladamente como capto los demás objetos del mundo, sino siempre enmarcados en la totalidad de su cuerpo. Las significaciones del cuerpo del otro también expresan su psiquismo, por eso, para mí no hay diferencia entre el cuerpo del otro y el otro tal cual es para mí. El cuerpo ajeno, afirma Sartre: “es siempre “cuerpo-más-que-cuerpo”, porque el prójimo me es dado sin intermediario y totalmente en el perpetuo trascender de su facticidad.”<sup>115</sup>

Hemos visto que en la primera dimensión ontológica del cuerpo; el cuerpo-para-sí es “el punto de vista sobre el cual no puedo adoptar ningún punto de vista y el instrumento que no puedo utilizar por medio de ningún instrumento.” El cuerpo-para-otro, en cambio, se me aparece como “un punto de vista sobre el cual puedo adoptar un punto de vista, como un instrumento que puedo utilizar con otros instrumentos.”<sup>116</sup> Pero del mismo modo que yo en cuanto sujeto conozco al prójimo como objeto y lo utilizo como instrumento, el prójimo hace lo mismo conmigo, es decir, también yo soy objeto para otro sujeto: “existo para mí como conocido por otro a título de cuerpo. Tal es la tercera dimensión ontológica de mi cuerpo.”<sup>117</sup> Y esta es la relación esencial que, como estamos viendo desde el principio con la aparición de la mirada, mantenemos con el otro. “El choque del encuentro con el prójimo –afirma Sartre- es una revelación, en vacío, para mí, de la existencia de mi cuerpo, afuera, como un en-sí para el

---

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 442. (Original, p. 391)

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 429. (Original, p. 380)

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 442. (Original, p. 392)

otro.”<sup>118</sup> Por eso, mi cuerpo alienado e instrumentalizado por otro y objeto de múltiples calificaciones ajenas se me escapa por todas partes, pues no tengo control sobre mi exterioridad, es decir, sobre mi cuerpo visto por otro y, sin embargo soy ese en-sí que el otro ve en mí: “La profundidad de ser de mi cuerpo para mí es ese perpetuo “exterior” de mi “dentro” más íntimo.”<sup>119</sup>

En *La infancia de un jefe* Sartre nos muestra a través de Lucien, el protagonista de la novela, cómo una conciencia en tanto que para-sí descubre que *es cuerpo-para-otro*:

Habían escrito con un lápiz azul: “Barataud es un chinche.” Lucien sonrió. Era verdad, Barataud era un chinche, era minúsculo y se decía que crecería un poco pero no mucho porque su padre muy era bajito, casi un enano. Lucien se preguntó si Barataud lo habría leído y pensó que no, porque de haberlo hecho lo habría borrado. Barataud (...) Lucien se regocijó al pensar que Barataud iría allí a las cuatro (...) y que leería: “Barataud es un chinche.” A lo mejor nunca se había dado cuenta de lo bajito que era. Lucien se prometió llamarle chinche al día siguiente, en el recreo. Se levantó y leyó en la pared de la derecha otra inscripción, trazada con la misma letra azul: “Lucien Fleurier es un espárrago.” La borró cuidadosamente y volvió a clase. “Es verdad –pensó mirando a sus compañeros-, son todos más bajos que yo.” Y se sintió incómodo. (...) Pensó: “Soy alto.” Se sentía abrumado de vergüenza. Era tan alto como bajito era Barataud y los demás se reían de él por detrás. Era como si le hubieran hecho víctima de un hechizo. Hasta entonces le había parecido natural ver a sus camaradas de arriba abajo, pero ahora pensaba que le habían condenado, de repente, a ser alto para el resto de su vida. (...) Los días siguientes estuvo tentado de permiso al cura para instalarse en el fondo de la clase. Era por Boisset, Winckelmann y Costil, que estaban detrás de él y podían verle el cogote. Lucien sentía su cogote pero no lo veía y a menudo lo olvidaba. Pero mientras respondía al cura lo mejor que podía y le recitaba la tirada de Don Diego, los otros estaban detrás de él, miraban su cogote y podían reírse pensando: “Qué delgado, tiene dos cuerdas en el cogote.” (...) Con la voz hacía lo que quería, pero su cogote estaba ahí, (...) y Boisset lo veía.<sup>120</sup>

Como decía antes, la conciencia originaria, la del para-sí o no posicional, no puede poner su propio cuerpo como objeto de

---

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 443. (Original, p. 392)

<sup>119</sup> *Ibid.* p. 444. (Original, p. 392)

<sup>120</sup> Sartre, *L'enfance d'un chef*, Paris, Gallimard, 1939. Traducción castellana: *La infancia de un jefe*, Madrid, Alianza, 1994, pp. 19-21.

conocimiento o reflexión. La conciencia *existe* su cuerpo y en ese trascender lo olvida, sólo tiene vivencias de sensaciones como el placer o el dolor. Sólo a través del otro, por su mirada y su lenguaje, podemos conocer nuestro cuerpo posicionalmente, como un objeto, pero toda esa información que yo asumo proviene del otro, de mi cuerpo tal cual es para-otro. Sólo si adopto el punto de vista ajeno puedo conocer mi cuerpo posicionalmente. Esto se debe a que Sartre hace una contraposición entre *conciencia* y *objeto* que se deriva, a su vez, de la separación entre el *en-sí* y el *para-sí* y que le lleva a concebir una teoría de la corporeidad con un marcado carácter dualista.<sup>121</sup> Este dualismo le lleva a privilegiar la conciencia y a concebirla como algo transparente, libre, que fluye incesantemente por su intencionalidad frente al cuerpo o el en-sí que es materia amorfa, opaca, blanda, viscosa y por lo tanto provoca náusea y rechazo.

Este rechazo del cuerpo es también notable en la filosofía de Simone de Beauvoir. En *El segundo sexo*, de su análisis de la biología se desprende una valoración negativa del cuerpo y especialmente negativa en el caso del cuerpo de la mujer. Aunque Beauvoir no piensa que la subordinación de la mujer al hombre se deba exclusivamente a la constitución biológica, sí cree que ésta ha podido resultar para ella, sobre todo en tiempos pasados, un obstáculo para el ejercicio de su trascendencia, ya que su cuerpo está destinado a la procreación y todos los momentos de su desarrollo biológico están marcados por este destino. La menstruación, el embarazo, el parto y la menopausia -que son funciones de las que Beauvoir tiene una opinión horrible- hacen que la mujer quede

---

<sup>121</sup> Cf. Amparo Ariño, "El dualismo sartreano y la teoría de la corporeidad." Y "Visión de la corporeidad en la ontología y la literatura de J. P. Sartre."

subordinada a la especie y se sienta por ello alienada en su cuerpo: “La mujer, afirma Beauvoir, como el hombre, es su cuerpo; pero su cuerpo es una cosa ajena a ella.”<sup>122</sup> Es decir, la mujer vive su cuerpo como algo extraño a ella porque sus funciones biológicas entorpecen o dificultan su tarea de afirmarse como individuo. Encontramos también aquí ese dualismo propio de la concepción ontológica de *El ser y la nada* que enfrenta el cuerpo sujeto a la naturaleza y la libertad de la conciencia. Si su cuerpo le resulta extraño y ajeno a la mujer, es además porque lo vive fundamentalmente –en términos sartrianos- como cuerpo-para-otro, para el hombre y no como cuerpo-para-sí, su cuerpo no le pertenece, es como ella misma propiedad del varón. Por eso, Beauvoir muy acertadamente matiza que todo depende de cómo existamos nuestro cuerpo: “Dado que el cuerpo es el instrumento que tenemos para relacionarnos con el mundo, el mundo se presenta muy diferente en función de que lo vivamos de una manera u otra.”<sup>123</sup>

Siguiendo a Sartre, define el cuerpo desde una perspectiva existencialista y afirma que: “el cuerpo no es una *cosa*, es una situación: es nuestra forma de aprehender el mundo y el esbozo de nuestros proyectos.”<sup>124</sup> De modo que la manera en que la mujer vive su cuerpo dependerá de la situación económica, social y moral.<sup>125</sup>

Sin embargo, la situación de la mujer es muy diferente de la del hombre. Ella está más expuesta a la mirada que el hombre. Para el hombre, es fundamentalmente objeto, cuerpo, carne. Su situación le impone que

---

<sup>122</sup> Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 2009, p. 69. Traducción castellana: *El segundo sexo*, Madrid, Cátedra, 2002, p. 91.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 94. (Original, p. 73)

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 97. (Original, p. 75)

<sup>125</sup> Véase el capítulo: “Existencialismo y feminismo en *El segundo sexo*”.

exista como ser-para-otro, que se convierta toda ella en objeto y que renuncie a su autonomía y a su libertad. Las cualidades típicamente femeninas como la pasividad, la delicadeza, el encanto, etc. no son una herencia biológica, sino que son inculcadas en la mujer desde su infancia con el objetivo de mutilar su trascendencia.

Ya que la mujer está destinada a ser poseída –dice Beauvoir- su cuerpo tiene que ofrecer las cualidades inertes y pasivas de un objeto (...) Cuando la mujer se entrega al varón como un bien suyo, lo que él reclama es que en ella la carne está presente en su facticidad pura. Su cuerpo –contrariamente al del hombre, añadiría yo- no se percibe como el irradiar de una subjetividad, sino como una cosa abotargada en su inmanencia; este cuerpo no debe remitir al resto del mundo.<sup>126</sup>

Las costumbres, las modas, el cuidado y los adornos han tenido la función de apartar a la mujer de su trascendencia y de encerrarla en la inmanencia para que se le aparezca al hombre en su facticidad como objeto, cuerpo y carne.

En *La mujer rota* también encontramos por parte de Beauvoir valoraciones sobre el cuerpo femenino que no dejan de sorprenderme, por ejemplo cuando la protagonista del primer relato “La edad de la discreción” afirma:

Me senté a la sombra de un peñasco. No para bañarme. Nado mal. Y hasta delante de André detesto mostrarme en traje de baño. Un cuerpo de viejo es a pesar de todo menos feo que un cuerpo de vieja, me dije viéndolo chapuzar en el agua.<sup>127</sup>

El rechazo de Beauvoir hacia el cuerpo parece claro y se intensifica en el caso de la vejez.

---

<sup>126</sup> Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 2009, p. 266. Traducción castellana: *El segundo sexo*, Madrid, Cátedra, 2002, p. 246.

<sup>127</sup> Simone de Beauvoir, *La femme rompue*, Paris, Gallimard, 1999, p. 69. Traducción castellana: *La mujer rota*, Barcelona, Edhasa, 2002, p. 72.



## *Las relaciones concretas con el otro.*

Las relaciones concretas que mantengo con el otro están marcadas por mi ser-para-otro y por las actitudes que esta relación originaria, en la que aparezco por la mirada ajena como un ser-en-sí, despierta en mí hacia el prójimo. Como Sartre afirma:

La existencia ajena me revela el ser que soy, sin que yo pueda ni apropiarme de este ser ni siquiera concebirlo, esa existencia motivará dos actitudes opuestas: el prójimo me *mira* y, como tal, retiene el secreto de mi ser, sabe lo que *soy*; así, el sentido profundo de mi ser está fuera de mí, aprisionado en una ausencia; el prójimo me lleva ventaja. Puedo intentar, pues, en tanto que huyo del en-sí que soy sin fundarlo, negar ese ser que me es conferido desde afuera; es decir, puedo volverme sobre el prójimo para conferirle a mi vez la objectividad, ya que la objectividad del prójimo es destructora de mi objectividad para él. Pero, por otra parte, en tanto que el prójimo como libertad es fundamento de mi ser-en-sí, sería para mí mismo mi propio fundamento. Trascender la trascendencia ajena o, al contrario, sumar en mí esa trascendencia sin quitarle su carácter de tal, son las dos actitudes primitivas que adopto con respecto al prójimo.<sup>128</sup>

Según Sartre, el permanente peligro que corro de ser objetivado por la presencia o por la simple existencia del otro crea una atmósfera de conflicto de la que nacen dos actitudes opuestas de mí hacia el otro. En la primera de ellas busco al Otro-objeto, es decir, me dirijo al otro en tanto que él es objeto para mí, quiero anular su libertad para que desaparezca mi temor a ser objetivado y así recuperar mi ser-para-otro, de modo que trato de apropiarme de él a través de su cuerpo. Esta actitud encierra el deseo, el odio y el sadismo, aunque en el odio no buscamos al Otro-objeto sino que perseguimos su destrucción total. En la segunda actitud busco al Otro-sujeto, es decir me dirijo al otro en tanto que él es sujeto para mí,

---

<sup>128</sup> J.P. Sartre, *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943. Traducción castellana: *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1983, p. 454.

quiero poseer al otro en tanto que sujeto libre, empleo la seducción para atraer una trascendencia, quiero el otro libremente me acepte como límite de su libertad, quiero que me ame, que me otorgue un valor absoluto. Quiero que el otro funde mi ser; el yo-objeto en el que me reconozco para así sentirme justificado. Esta actitud encierra el amor y el masoquismo.

En el amor, el amante se aliena en una imagen-objeto de sí mismo que pretende imponer al otro en tanto que sujeto para obtener de él su propio fundamento y la justificación de su existencia. De manera que lo que demanda es poseer una libertad que permanezca libre, no quiere poseer una cosa. Pero al querer ser amado por una libertad y reclamar que su amado le ame “libremente”, el enamorado no se da cuenta de que está limitando la libertad del amado.

El amante exige a su vez ser amado por la libertad del otro, y quiere, además, ser el objeto central de su universo. Es decir, acepta convertirse en objeto pero sólo si es el objeto absoluto, el único por el que una libertad aceptaría voluntariamente alienarse en él, el objeto esencial hacia el que se trasciende el amado pero que no se deja trascender, el límite objetivo de una libertad que acepta libremente ese límite, puesto que el amante no desea influir o limitar al amado mediante sus acciones.

El amante evita ser un objeto para las demás conciencias por el amor que el amado siente hacia él, alcanza esta seguridad en la conciencia del amado pues su amor lo ha convertido en un objeto *intrascendible*, y por su facticidad está a salvo de la *utensilidad*. Ya no corre peligro ante las demás conciencias, se siente protegido y justificado porque es el objeto *elegido*

por la libertad del otro.<sup>129</sup> Sin embargo, los esfuerzos que el amante hace para ser amado sólo tienen sentido si la elección libre del amado apunta al infinito. Es decir, que:

Lo que el amante exige –según Sartre- es que el amado haya hecho de él una elección absoluta (...) Este surgimiento del amado debe ser libre elección del amante. Y, como el otro es fundamento de mi ser-objeto, exijo de él que el libre surgimiento de su ser tenga por fin único y absoluto su elección de *mí*, es decir, que haya elegido ser para fundar mi objetividad y mi facticidad. De este modo mi facticidad queda *salvada*. Ya no es ese objeto dado impensable e insuperable del cual huyo: es aquello para lo cual el otro se hace existir libremente; es como un fin que él se da (...) A partir de ese amor, pues, capto de otro modo mi alienación y mi facticidad propia. Ésta es –en tanto que para-otro- no ya un hecho sino un derecho. Mi existencia es porque es *llamada*. Esta existencia (...) se convierte en pura generosidad. Soy porque me prodigo.<sup>130</sup>

La angustia que sentía el amante ante su deber de justificar su existencia ha desaparecido en el amor, ahora ignora su contingencia, no se siente “de más” porque cree que es necesario para una libertad ajena; la libertad del amado que, por otra parte, condiciona, sin darse cuenta, con su propia libertad. Como dice Sartre: “Tal es el fondo de la alegría del amor, cuando esa alegría existe: sentirnos justificados de existir.”<sup>131</sup>

Esta relación que se da entre la libertad del otro y la facticidad del amante, constituye al amante en ser-en-sí y le proporciona su anhelada esencia. No obstante, el proyecto del amante va más allá y exige la reciprocidad; el amante quiere hacerse amar por el amado, es más, lo que realmente quiere es que el amante ame una determinada imagen de sí mismo, de manera que acaba poniendo límites a la libertad del amado. Pero esta conducta encierra una contradicción: no se puede poseer una

---

<sup>129</sup> Cf. Jorge Martínez Contreras, *Sartre, la filosofía del hombre*. Siglo XXI, Madrid, 1980.

<sup>130</sup> J.P. Sartre, *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 2010, p. 411. Traducción castellana: *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1983, p. 463.

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 463. (Original, p. 411)

libertad como libertad, o lo que es lo mismo: no se puede poseer a otro como sujeto. Para “atrapar” a un sujeto libre, el amante tendrá que *fascinar* al otro mediante su conversión en un objeto, pero, al mismo tiempo tendrá que asumir el riesgo de ser reconocido no como elpreciado objeto que desea ser sino como un objeto vergonzoso o ridículo.<sup>132</sup> La tarea del amante será, desde el primer momento, la seducción. Mediante la seducción tratará de cautivar al otro, intentará que lo mire, que lo perciba como un objeto y no como una trascendencia. El amante quiere apropiarse del otro por medio de una conversión, para él mismo y para el otro, en un objeto pleno fascinante y significativo.

A través del lenguaje y de determinados gestos, el amante obra la seducción para hacerse amar y trata de imponer al otro una determinada imagen de sí mismo, al mismo tiempo que trata de poner límites a su libertad y de poseerla. En esta tarea “la libertad del amante en su propio esfuerzo por hacerse amar como objeto por el otro se aliena vertiéndose en el cuerpo-para-otro.”<sup>133</sup> El amante decide libremente alienar su libertad.

Pero como decía anteriormente, amar es querer ser amado. Sartre afirma que:

Exijo que el otro me ame (...) pero, si el otro me ama, me decepciona radicalmente por su amor mismo; yo exigía de él que fundara mi ser como objeto privilegiado manteniéndose como pura subjetividad frente a mí; y, desde que me ama, me experimenta como sujeto y se abisma en su objetividad frente a mi subjetividad. El problema de mi ser-para-otro queda, pues, sin solución; los amantes permanecen cada uno para sí en una subjetividad total; nada viene a relevarlos de su deber de hacerse existir cada uno para-sí; nada viene a suprimir su contingencia ni a salvarlos de la facticidad.<sup>134</sup>

---

<sup>132</sup> Cf. Jorge Martínez Contreras, *Sartre, la filosofía del hombre*, p. 114.

<sup>133</sup> J.P. Sartre, *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 2010, p. 415. Traducción castellana: *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1983, p. 468.

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 469. (Original, p. 416)

La pretensión del amante de alienarse en un objeto absoluto justificado por otra subjetividad se desvanece en cuanto el amado ama a su vez, porque en el amor el amado convertido ya en amante le experimenta como subjetividad y le remite a su deber de justificar su existencia en tanto que libertad.

Los enamorados creen, erróneamente, que por su amor están cada uno a salvo de la otra conciencia, pero en cualquier momento una de las dos conciencias, como dice Sartre: “puede liberarse de sus cadenas y contemplar de súbito al otro como *objeto*.”<sup>135</sup> Pero este peligro no acaba aquí, la pareja también puede ser vista por un tercero que les haga experimentar la objetivación propia y la del otro. Este es el motivo por el cual los enamorados se aíslan de los demás y buscan la soledad. Sin embargo, este esfuerzo resulta inútil puesto que toda conciencia existe para las otras aunque éstas no estén presentes físicamente.

El proyecto del amor nunca podrá realizarse porque está de antemano condenado al fracaso, no podemos convertirnos en objetos y ocultar nuestra subjetividad porque ésta siempre se nos revela de un modo u otro. Como afirma Sartre “En vano habré intentado perderme en lo objetivo; mi pasión no habrá servido de nada; el otro me ha devuelto –sea por sí mismo sea por medio de los otros- a mi injustificable subjetividad.”<sup>136</sup>

Según Simone de Beauvoir, que vuelve a utilizar este concepto de *El ser y la nada* aplicándolo a la división de sexos, el amor suele ser entendido y experimentado de manera muy diferente por el hombre y por la mujer. Esto se debe a que “el amor –afirma Beauvoir- sólo es una ocupación en la

---

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 469. (Original, 416)

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 471. (Original, 417)

vida del hombre, mientras que es la vida misma de la mujer.”<sup>137</sup> La mujer se entrega toda ella en el amor, su única ocupación y preocupación es el amado. Para el hombre, en cambio, el amor es una faceta más de su vida, no la única. Además, en la relación amorosa, el hombre se autoproclama sujeto único que actúa y se trasciende, la mujer sin embargo, está condenada a la inmanencia, sólo es un objeto que él posee como tantos otros. Desde la infancia se le ha enseñado a vivir por y para el hombre y como no puede igualarse a él porque le está negada la reciprocidad elige aliarse con él. En el momento en que Beauvoir escribe *El segundo sexo* la inmensa mayoría de las mujeres dependen económica y socialmente del hombre por eso la enamorada adopta la siguiente actitud:

Ya que de todas formas está condenada a la dependencia, en lugar de obedecer a unos tiranos –padres, marido, protector- prefiere servir a un dios; opta por desear tan ardientemente su esclavitud que se le aparecerá como la expresión de su libertad; se esforzará por superar su situación de objeto inesencial asumiéndola radicalmente (...) exaltará soberanamente al ser amado, lo poseerá como valor y realidad suprema; se aniquilará ante él.<sup>138</sup>

La enamorada trata de trascenderse en el seno de la inmanencia y de justificar su existencia por el amor que siente hacia el hombre pero no lo consigue, un proyecto así sólo puede fracasar.<sup>139</sup>

---

<sup>137</sup> Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 2009, p. 539. Traducción castellana: *El segundo sexo*, Madrid, Cátedra, 2002, p. 809.

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 810. (Original, p. 540)

<sup>139</sup> Este retrato de la enamorada fue llevado a la literatura por Beauvoir en *La mujer rota*. Monique, la protagonista de este relato, ha renunciado a sus proyectos, sus sueños, a su propia vida en definitiva, por el amor que siente hacia su esposo Maurice; a quien le ha consagrado por entero su existencia por considerarlo un ser absoluto, y en quien ha encontrado su justificación. Pero Maurice se enamora de otra mujer y Monique se da cuenta de que ha desperdiciado su vida amándolo. Este es un buen ejemplo de los riesgos que corre todo sujeto cuando se aliena voluntariamente en otro. No obstante, esta nueva situación le permitirá a Monique superar su actitud de mala fe, puesto que deberá empezar una nueva vida asumiendo su propia existencia, con la libertad y responsabilidad que ésta comporta.

Beauvoir piensa que en el amor muchas mujeres adoptan una clara conducta de mala fe, porque pudiendo gozar de autonomía y libertad prefieren asumir la existencia subordinada de la enamorada. Es más fácil y cómodo –en términos ontológicos- aceptar esta dependencia que luchar por liberarse; además se libran de la angustia que todo ser humano siente cuando asume su propia libertad y la responsabilidad que conllevan sus decisiones y sus acciones. Este deseo de abandono, de dejar la propia vida en manos ajenas, es en muchos casos, según afirma Beauvoir: “Una ávida voluntad de ser.”<sup>140</sup> Es decir, la mujer quiere que su marido satisfaga su narcisismo con halagos. Por eso, muchas mujeres sólo aman si son amadas, exigen en este caso concreto la reciprocidad de la que hablaba Sartre, y en muchos casos basta con que un hombre las ame para que ellas les entregue su amor. Así “La mujer, -dice Beauvoir- se siente dotada de un valor seguro y elevado; por fin tiene permiso para quererse a través del amor que inspira.”<sup>141</sup>

En un primer momento, la enamorada sólo busca su aprobación a través del otro, pero finalmente este deseo va más allá y lo que acaba pretendiendo es su identificación con la persona amada, que para ella es el único sujeto, la única conciencia. Para conseguirlo su estrategia será la de satisfacer todas sus necesidades para sentirse así necesaria. Como afirma Beauvoir: “lo que desea la mujer ante todo es servir; al responder a las exigencias del amante se sentirá necesaria; se integrará en la existencia de él, participará en su valor, quedará justificada.”<sup>142</sup> En el servicio que le presta al amado, al que considera un ser absoluto, encuentra la

---

<sup>140</sup> Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 2009, p. 545. Traducción castellana: *El segundo sexo*, Madrid, Cátedra, 2002, p. 813.

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 814. (Original, p. 546)

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 818. (Original, p. 550)

justificación de su existencia y con su actitud de mala fe elude la asunción de su libertad, de su responsabilidad y de su trascendencia. Esta entrega desmedida y esta alienación en el amado, conducen a la enamorada a la automutilación. No obstante, la enamorada es feliz cuando el hombre reconoce que ella forma parte de su vida y de él mismo, cuando cree que es necesaria para un ser necesario. Esto le permite, sin haber hecho nada, apropiarse del mundo que conquista su amado, de sus logros, de sus proyectos. Sin embargo, nada es para siempre; la felicidad de la enamorada puede desvanecerse al descubrir, por la cotidianidad o por otros motivos, que el hombre al que ama es un ser contingente, no necesario y absoluto, con sus defectos y debilidades. Según Beauvoir “Un amor auténtico debería asumir la contingencia del otro, es decir, sus carencias, sus límites y su gratuidad originaria; así no pretendería ser una salvación sino una relación entre seres humanos.”<sup>143</sup>

La enamorada no encontrará la paz y la felicidad en el amor por su situación de dependencia y sumisión. Sólo si la mujer es independiente, si, como afirma Beauvoir: “encuentra su autonomía en el matrimonio; en ese caso, el amor entre ambos esposos puede ser un libre intercambio de dos seres, cada uno de los cuales se basta a sí mismo.”<sup>144</sup> No obstante, el amor entre iguales no será posible mientras las situaciones entre hombres y mujeres sean desiguales. En muchos casos, la mujer no tiene las posibilidades de acción que tiene el hombre, no se proyecta hacia unos fines propios, no ocupa por sí misma un lugar en la sociedad, no disfruta de una independencia económica. En el amor, la mujer existe *para-otro* y no *para-sí*; es la alteridad absoluta sin reciprocidad, no es considerada

---

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 822. (Original, p. 554-555)

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 829. (Original, p. 563)

sujeto, su vida entera depende de una libertad extraña, la libertad del hombre. Por eso, Beauvoir cree que “El día en que sea posible a la mujer amar desde su fuerza, no desde su debilidad, no para huir de sí, sino para encontrarse, no para abandonarse sino para afirmarse, entonces el amor será para ella como para el hombre fuente de vida y no peligro mortal.”<sup>145</sup>

El fracaso del amor, según Sartre, puede desembocar en la adopción de otra conducta más extremista: el masoquismo. La actitud masoquista es el último intento llevado a cabo por el sujeto para ser captado como objeto y desembarazarse así de su subjetividad. Como afirma Sartre: “puesto que el otro es el fundamento de mi ser-para-otro, si descargara en el otro el cuidado de hacerme existir, no sería yo más que un ser-en-sí fundado en su ser por una libertad.”<sup>146</sup> Para que esto sea posible, el masoquista deberá negar su libertad, su subjetividad, su trascendencia desde su propia libertad sin negar la del otro. Lo que le exige al otro es que sea absolutamente libre. El masoquista no quiere, como ocurría en la conducta amorosa, cautivar esa libertad mostrándose como un objeto fascinante, lo que quiere es ser captado como un objeto cualquiera por la libertad ajena, o como dice Sartre “Hacerme fascinar yo mismo por mi objetividad-para-otro, es decir, hacerme constituir por otro en objeto, de tal suerte que yo capte no-téticamente mi subjetividad como un *nada*, en presencia del en-sí que represento a los ojos del otro.”<sup>147</sup>

El masoquista quiere ser captado como un objeto cualquiera por la libertad ajena. Por eso, tratará de mostrarse ante los otros y ante sí mismo como un objeto más, como un instrumento a utilizar, simplemente como

---

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 837. (Original, p. 573)

<sup>146</sup> J.P. Sartre, *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 2010, p. 418. Traducción castellana: *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1983, p. 471.

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 472. (Original, p. 418)

un en-sí. Y cuanto más trascendido se sienta por otra conciencia más gozará de la renuncia de su trascendencia.

Sin embargo, la actitud masoquista está condenada al fracaso porque por más que un sujeto pueda aparecer ante otro como objeto jamás podrá aparecer ante sí mismo como tal. Además, en su intento de constituirse como objeto para otra conciencia, el masoquista tratará de imponerse al otro y de limitar su libertad lo que le descubrirá finalmente como un sujeto frente a un objeto. Sartre afirma que:

Sólo en y por propia trascendencia se dispone como un ser para ser trascendido; y cuanto más intente gustar, saborear su objetividad, más se verá sumergido por la conciencia de su subjetividad hasta la angustia (...) Así, de todas maneras, la objetividad del masoquista le escapa, y hasta puede ocurrir, y lo más a menudo ocurre, que tratando de captar su propia objetividad, encuentre la objetividad del otro, lo que, pese a él, libera su subjetividad. El masoquismo es, pues, por principio, un fracaso. Lo cual no puede sorprendernos, si reflexionamos en que el masoquismo es un "vicio" y que el vicio es, por principio, amor al fracaso.<sup>148</sup>

La segunda actitud hacia el prójimo está motivada por el ser-para-otro. Y consiste en tratar de apropiarse de la libertad del prójimo por medio de una apropiación total de su cuerpo. De modo que, lo que se intenta es transformar al otro en una libertad pasiva, para actuar sobre su cuerpo-objeto y aparecer como la única conciencia que puede obrar porque tiene un cuerpo, pero un cuerpo que no puede ser puesto como objeto por la mirada ajena.<sup>149</sup> Las conductas que tienen que ver con esta actitud son la indiferencia, el deseo, el odio y el sadismo.

---

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 472.

<sup>149</sup> Cf. Jorge Martínez Contreras, *Sartre, la filosofía del hombre*, p. 117.

La actitud fundamental del que practica la indiferencia consiste en considerarse conciencia única en un mundo en el que los otros aparecen como objetos entre los demás objetos. El estado de indiferencia es, como dice Sartre, una *ceguera* respecto de los otros, un solipsismo de hecho, por el que un sujeto cree escapar a la mirada ajena y a los peligros que comporta su ser-para-otro considerando a los demás tan poco amenazadores como los en-sí del mundo. Por eso, en este estado se alcanza una especie de tranquilidad al ignorar la subjetividad ajena y, en consecuencia, mi ser-para-otro. Por la indiferencia evito la vergüenza y la timidez porque creo no tener un *afuera* y por lo tanto, no me siento alienado. Pero esta negación de la libertad del otro es una clara conducta de mala fe puesto que no puedo ocultarme a mí mismo por mucho tiempo la evidencia de mi ser-para-otro y de que el otro existe en tanto que sujeto:

El Otro como libertad –afirma Sartre- y mi objetividad como yo-alienado *son ahí*, inadvertidos, no tematizados, pero dados en mi comprensión misma del mundo y de mi ser en el mundo (...) aunque la *ceguera* hacia el Otro me libre en apariencia del temor de estar en peligro en la libertad del Otro, incluye, pese a todo, una comprensión implícita de esa libertad.<sup>150</sup>

En lo más profundo de mi ser, soy consciente de que la mirada del otro podría transformarme en objeto justo en el momento en el que, por mi mala fe me creo el único sujeto. “Así, mi *ceguera* –escribe Sartre- es inquietud, porque va acompañada de la conciencia de una “mirada errante” e incaptable que amenaza alienarme sin yo saberlo.”<sup>151</sup> Para librarme de esta inquietud y proseguir en mi labor de convertir al otro en

---

<sup>150</sup> *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 2010, pp. 421-422. Traducción castellana: *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1983, pp. 475-476.

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 476. (Original, p. 422)

objeto y apropiarme de su libertad, abandonaré mi actitud de indiferencia y trataré de utilizarlo como instrumento sometiéndolo a mi voluntad.

Según Sartre, la sexualidad impregna todas las conductas humanas. A través de la sexualidad y del deseo que la expresa, podemos establecer relaciones con otras conciencias utilizando el cuerpo como medio. Por el deseo descubro si soy capaz o incapaz de desear al otro. Por el deseo también puedo percibirme a mí mismo como siendo deseado por el otro. Estos modos de desear, no desear o ser deseado, me revelan al mismo tiempo, mi cuerpo y el cuerpo ajeno como sexo, como un ser sexuado.

En las relaciones con el prójimo, el ser humano busca, como hemos visto, al Otro-sujeto o al Otro-objeto para ser sí. Así, por el deseo sexual trato de poseer la subjetividad del otro a través de su ser objeto para mí. El deseo es, como dice Sartre: “deseo de un objeto trascendente.”<sup>152</sup> Es decir, deseo de un cuerpo en medio de una *situación* en el mundo, deseo de una conciencia adaptada: “La conciencia permanece siempre, pues, en el horizonte del cuerpo deseado: constituye su *sentido* y su unidad. Un cuerpo viviente como totalidad orgánica en situación con la conciencia en su horizonte: tal es el objeto al cual *se dirige* el deseo.”<sup>153</sup>

De manera que lo que quiero poseer en realidad es una conciencia, quiero apropiarme de ella a través de la apropiación su cuerpo.

Por el deseo mi cuerpo se altera, se siente *turbado*, y mi conciencia aparece como *empastada*, turbia y *opaca* a sí misma, pues ha elegido hacerse facticidad y contingencia en el deseo de otro cuerpo. De modo que “el deseo no es sólo la revelación del cuerpo ajeno sino la revelación

---

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 480. (Original, p. 426)

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 481. (Original, p. 426)

de mi propio cuerpo. Y ello no en tanto que este cuerpo es *instrumento o punto de vista*, sino en tanto que es pura facticidad.”<sup>154</sup> El ser que desea es una conciencia que *se hace cuerpo* para apropiarse del otro y de su cuerpo, pero esta apropiación hace que su cuerpo se le aparezca a sí mismo como carne y por eso su deseo es, ahora, poseer el cuerpo del otro también como carne. Como afirma Sartre: “en el deseo, me hago carne *en presencia del otro para apropiarme de su carne.*” Pero el otro no se me aparece en un primer momento como carne sino que es percibido por mí como cuerpo en situación, es decir, como un cuerpo trascendente, con su movimiento, su vestimenta, sus adornos, etc. El cuerpo del otro, dice Sartre:

Aparece como *contingencia pura de la presencia*. Está ordinariamente enmascarada por los afeites, la ropa, etc.; y sobre todo por los movimientos (...) El deseo es una tentativa para desvestir el cuerpo de sus movimientos como de sus ropas y hacerlo existir como pura carne; es una tentativa de *encarnación* del cuerpo ajeno.<sup>155</sup>

Para apropiarme del cuerpo del otro en tanto que carne, por medio de mi propio cuerpo utilizaré las caricias. Las caricias no son simple roce o contacto, crean en mí y en el otro la impresión de estar modelando su cuerpo: “Al acariciar a otro, hago nacer su carne por mi caricia, bajo mis dedos. La caricia es el conjunto de ceremonias que *encarnan* al otro (...) la caricia hace nacer al Otro como carne para mí y para él (...) La caricia revela la carne desvistiendo al cuerpo de su acción.”<sup>156</sup>

---

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 483. (Original, p. 429)

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 485. (Original, p. 430)

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 485. (Original, p. 430)

Pero el cuerpo que acaricia no es el cuerpo propio de la acción sino el cuerpo hecho carne. De modo que en esta *posesión* hay dos cuerpos, dos conciencias recíprocamente encarnadas por el placer y el deseo.

No podemos perder de vista el objetivo del sujeto deseante que consiste en apropiarse de la subjetividad ajena a través de la apropiación total de su cuerpo. Para conseguirlo, tratará de hacer aflorar la libertad y la subjetividad del otro en su facticidad, en su cuerpo, para que al poseer ese cuerpo tenga la impresión de poseer su libertad.

Tal es, -según Sartre- el verdadero sentido de la palabra *posesión*. Es cierto que quiero *poseer* el cuerpo del Otro; pero quiero poseerlo en tanto que es él mismo un “poseído”, o sea en tanto que la conciencia del Otro se ha identificado con él. Tal es el imposible ideal del deseo: poseer la trascendencia del otro como pura trascendencia y a la vez como *cuerpo*.<sup>157</sup>

Es por esta razón por la que el sujeto deseante se *encarna* previamente y voluntariamente con el fin de que el otro se le aparezca como carne, siendo su objetivo principal que el otro aparezca para sí mismo fundamentalmente como carne, es decir, que quede reducido a su pura facticidad, para eludir así el peligro que comporta la trascendencia ajena. Si la trascendencia del otro está limitada por su ser-objeto para mí puedo poseerla, tocarla, palparla, y en el deseo acariciando “las masas de carne menos diferenciadas, más groseramente inervadas, menos capaces de movimiento espontáneo: a través de los senos, las nalgas, los muslos, el vientre”<sup>158</sup> alcanzo la imagen de su facticidad pura. Pero en el deseo de apropiarse de una conciencia encarnada las caricias se convierten en actos de “prehensión y penetración (...) Ahora, -dice Sartre- es preciso tomar ese

---

<sup>157</sup> *Ibid.*, p. 490. (Original, p. 430)

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 492. (Original, p. 436)

cuerpo saturado, empuñarlo, entrar en él.”<sup>159</sup> Y esta actitud hace que la encarnación del cuerpo del sujeto deseante desaparezca y no sea más que cuerpo que se trasciende frente al Otro que ha quedado reducido a puro objeto, a carne.

Esta situación implica la ruptura de la reciprocidad de encarnación, que era precisamente el objetivo propio del deseo: el Otro puede quedar turbado; puede seguir siendo carne *para él mismo*; y puede comprenderlo: pero es una carne que ya no capto con la mía, una carne que no es ya sino la *propiedad* de un Prójimo-objeto y no la encarnación de un Prójimo-conciencia. Así, soy *cuerpo* (totalidad sintética en situación) frente a una *carne*.<sup>160</sup>

La valoración que hace Sartre sobre la sexualidad está íntimamente unida a la idea de “corporeidad” que analicé en el capítulo anterior. La concepción sartreana del cuerpo, como ya vimos, encierra un claro dualismo que contrapone conciencia y cuerpo, y que se deriva a su vez de la separación de las dos regiones del ser en: ser-en-sí (cosa, objeto hacia el que se dirige la conciencia y que se caracteriza por ser opaco, viscoso, pasivo, desordenado, informe, sin sentido ni significación propia) y ser-para-sí (conciencia que se dirige intencionalmente al objeto, que le da sentido, significado y forma, y que se caracteriza por ser transparente y activa) De esta división se deduce una valoración positiva de la conciencia y una valoración negativa del cuerpo o de la naturaleza. El ser humano, o como dice Sartre la “realidad humana” es una síntesis de conciencia y cuerpo que no se puede disolver por más que tratemos de rechazar nuestra facticidad y contingencia cuando se despierta en nosotros ese sentimiento particular que es la náusea.

---

<sup>159</sup> *Ibid.*, p. 494. (Original, p. 438)

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 495. (Original, p. 438)

En sus obras literarias, Sartre describe a través de sus personajes, diferentes aspectos de la sexualidad que están relacionados con el modo en que éstos eligen *existir* sus cuerpos. Ya sabemos que Sartre se servía de la literatura para expresar sus ideas filosóficas, y aunque pienso que no podemos acusar a Sartre de misoginia, pues él mismo reconoció que prefería la conversación de una mujer a la de un hombre, ni podemos calificarlo de machista, pues Beauvoir confesó que Sartre la animó a escribir *El segundo sexo*, que compartió sus planteamientos y que tanto él como ella admitieron que sus relaciones se basaban en una profunda igualdad, sí me llama especialmente la atención su valoración del cuerpo femenino y de la sexualidad femenina. La propia Beauvoir le reprochó a Sartre que en el conjunto de sus obras, una vez leídas y analizadas, se encuentran trazas de machismo y de falocracia, crítica que él tuvo que admitir.<sup>161</sup>

Así, por ejemplo, en sus obras encontramos personajes femeninos que podrían clasificarse en dos tipos de mujeres.<sup>162</sup> Por un lado está la mujer joven virgen o la mujer frígida, o ambas cosas, de aspecto viril, a la que Sartre privilegia y considera “la mujer no femenina”, que está representada por: Ivich, de *La edad de la razón*;<sup>163</sup> una chica joven discípula de Mateo, que rechaza las sensaciones del cuerpo; que “detesta” que la toquen<sup>164</sup>, y que desearía suprimir las necesidades fisiológicas, pues no quiere apenas comer, dormir, gozar. Es una conciencia que rechaza la naturaleza, la corporeidad y eso es lo que enamora a Mateo, el profesor

---

<sup>161</sup> Simone de Beauvoir, “Simone de Beauvoir interroga Jean- Paul Sartre” pp. 3-13. Revue *L’arc* nº 61 *Simone de Beauvoir et la lutte des femmes*.

<sup>162</sup> Cf., Amparo Ariño, “Sartre y la sexualidad femenina” en *Miradas sobre la sexualidad*, Universidad de Valencia, 2001.

<sup>163</sup> Jean-Paul Sartre, *L’âge de raison*, Paris, Gallimard, 1968. Traducción castellana: *La edad de la razón*, Buenos Aires, Losada, 1965.

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 58. (Original, p. 82)

de filosofía que recuerda al propio Sartre. Por Annie, en *La náusea*<sup>165</sup> la exnovia del protagonista siempre afanada en la búsqueda de momentos perfectos, ordenados, necesarios. Y por Lulú, de *Intimidad*,<sup>166</sup> que prefiere un marido sexualmente torpe e impotente, a un buen amante.

Por otro lado está la mujer femenina, la que encarna el mito de lo femenino y que puede aparecer como una diosa de la fecundidad que además inspira en Sartre cierta repulsión. Tal es el caso de Marcela, la amante de Mateo en *La edad de la razón*, de quien Mateo dice, tras compararla con una foto de su juventud: “Estaba sentada en el borde de la cama, peor que desnuda, indefensa, como un jarrón panzudo en el fondo de la habitación rosada (...) emanaba de ella un olor fuerte y sombrío.”<sup>167</sup> Y que está embarazada de Mateo. Para Sartre, la fecundidad es un hecho natural que puede no estar totalmente controlado por nuestra libertad, por eso, Mateo piensa:

¡Yo le he hecho eso!” Y la lámpara, el espejo con sus brillos plomizos, el pequeño reloj, el sillón, el armario entreabierto, le parecieron de pronto mecanismos implacables: los habían desencadenado, y ellos desarrollaban en el vacío sus gráciles existencias con una testarudez rígida (...) ¿Qué es lo que he hecho? (...) Un mocosito. Creí procurarle sólo placer y le hice un mocosito. No comprendí nada de lo que hacía.<sup>168</sup>

La otra figura de la feminidad mítica es la de la “mantis religiosa”: la hembra que devora al macho tras la cópula, y que en Sartre está representada por la mujer sexualmente activa. Tal es el caso de Lola de *La*

---

<sup>165</sup> Jean Paul Sartre, *La nausée*, Paris, Gallimard, 1977. Traducción castellana: *La náusea*, Barcelona, Altaya, 1995.

<sup>166</sup> Jean Paul Sartre, *Intimité*, dans *Le mur*, Paris, Gallimard, 1984. Traducción castellana: *Intimitat*, en *El mur*, Proa, Barcelona, 1980.

<sup>167</sup> Sartre, *L'âge de raison*, Paris, Gallimard, 1968, p. 12. Traducción castellana: *La edad de la razón*, Buenos Aires, Losada, p. 10.

<sup>168</sup> *Ibid.*, pp. 18 y 22. (Original, pp. 23 y 29)

*edad de la razón*, una mujer madura que mantiene relaciones sexuales con un joven; Boris que reflexiona:

Me asquea hacer el amor. Para ser justo, no es tanto que me asquee, cuanto que tengo horror de irme al diablo. Uno ya no sabe lo que hace, uno se siente dominado, y además, de qué sirve haber elegido su fulana si ha de ser lo mismo con todas, es algo fisiológico. Repitió con asco “fisiológico”.<sup>169</sup>

Como vemos hay claramente un rechazo de la sexualidad, en Sartre “sexo” y “conciencia” están separados, se oponen. Además, lo fisiológico, la carne, lo viscoso, lo sucio, la Naturaleza, está asociado a lo femenino, mientras que la dureza de lo inorgánico, la luminosidad, la transparencia, la conciencia, está asociado a lo masculino. Es por esta razón, por la que en las obras literarias de Sartre los personajes masculinos y los femeninos actúan de distinta forma. Las mujeres siempre son temerosas, bondadosas, rechazan la guerra y tratan de apartar al hombre de la acción violenta. Además, las mujeres que hemos calificado de “femeninas”, las mujeres cuya sexualidad es más evidente, producen un fuerte rechazo en Sartre pues considera que empujan al hombre al sucio sexo, a las “bajezas” de lo corporal. En consecuencia, el hombre –como le ocurre a Mateo en *La edad de la razón*- se ve obligado a hacer frente a oscuros problemas como el embarazo, el aborto, que Sartre considera “un asunto de mujeres.”<sup>170</sup> De ahí que las relaciones más “impuras” y “detestables” sean las que mantienen hombres y mujeres, pues están determinadas por la sexualidad y el deseo, por lo corporal y lo fisiológico. Mientras que las relaciones más “puras”, “limpias” y “transparentes” son las relaciones de amistad que mantienen entre sí los hombres, pues están separadas del

---

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 59. (Original, p. 53)

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 18. (Original, p. 23)

sexo y permanecen al nivel de las conciencias. Esto es así, porque Sartre en tanto que para-sí, es decir en tanto que conciencia masculina y heterosexual, no contempla la homosexualidad y no concibe a la mujer más que como la Otra, más “extraña” aún que el Otro-hombre, que él mismo no es.

Pero, sobre todo, lo que rechaza Sartre en la mujer –o mejor dicho, en la mujer que asume la feminidad mítica- y en el hombre también, es el cuerpo porque no es conciencia, y la sexualidad primaria, la más básica. Es decir, que lo importante es el modo en que se *elige* vivir el cuerpo y la existencia en definitiva, y no tanto el hecho de pertenecer a un sexo o a otro.

Simone de Beauvoir también aborda en *El segundo sexo* desde la problemática de los géneros, el tema de la sexualidad. Según Beauvoir, los seres humanos descubren por medio de la experiencia sexual la ambigüedad de su condición, pues se viven a la vez como carne y como conciencia, como otro y como sujeto. No obstante, Beauvoir piensa que la situación en la que el hombre y la mujer viven la sexualidad es muy diferente desde el punto de vista biológico, social y psicológico. Por eso, la sexualidad de la mujer es más compleja que la del hombre, en su caso la función de procrear y el placer no van necesariamente unidos, como sí lo están en el hombre, además el erotismo femenino es mucho más complejo que el del varón. Beauvoir cree que la ambigüedad de la sexualidad femenina está también relacionada con la oposición de dos órganos: el clítoris y la vagina, que hacen que la evolución de su sexualidad sea más compleja que la del hombre, puesto que fundamentalmente en la infancia, aunque en su vida adulta también, el

clítoris es el órgano que le proporciona placer y no interviene en la reproducción. Sin embargo, en su vida adulta descubre el erotismo a través de la vagina, que sí tiene un papel en la procreación, por medio de la masturbación vaginal o de la penetración del varón. Beauvoir piensa que la penetración, sobre todo en la primera experiencia sexual, es una especie de violación, porque la mujer penetrada se siente carnalmente alienada, ha sido humillada, dominada, sometida, vencida. El lenguaje habla de “arrebatar” su virginidad o de “tomar” su flor. Sin embargo, pocos años después afirmará que es incorrecto hablar de violación con respecto a esta experiencia y que al hacerlo estamos asumiendo el imaginario sexista que otorga todo el poder al hombre.

Por otra parte, la evolución sexual es constante en el hombre ya que se proyecta hacia el otro sin perder su autonomía y toma a la mujer como carne y presa, es totalmente abrupta en la mujer por la experiencia de la “desfloración” que marca un antes y un después en su vida. Además, durante el coito la mujer se encuentra normalmente y sobre todo en las primeras experiencias sexuales, debajo del hombre, dependiente de él, luego la posición puede variar, pero esta primera impresión le produce un sentimiento de inferioridad, pues es el varón quien asume el papel iniciador, agresivo y dominante. Así que, aunque la mujer sienta, como todo ser humano, el deseo de abrazar, de poseer, de apresar una carne, a ella le corresponde adoptar el papel pasivo de abandono y obediencia que se le ha inculcado desde la infancia. No obstante, muchas mujeres debido a la educación y las costumbres desean ser abrazadas, acariciadas, tomadas; son conscientes de que a los hombres les corresponde el papel de sujeto y a ellas el de objeto. Esta actitud puede llevarlas a adoptar una conducta masoquista y a querer convertirse en un mero objeto a través de

la conciencia del otro. Pero el masoquismo es una actitud inauténtica que no favorece a la sexualidad femenina y que no resuelve los problemas de la lucha de sexos. Así, dice Beauvoir:

(El masoquismo) No es una auténtica solución del conflicto creado por el destino sexual de la mujer, sino una forma de evadirse regodeándose en él. No representa ninguna realización normal y feliz del erotismo femenino. Esta realización supone que –en el amor, la ternura, la sexualidad- la mujer logre superar su pasividad y establecer con su compañero una relación de reciprocidad. La asimetría del erotismo masculino y femenino creará problemas insolubles mientras haya lucha de sexos; pueden resolverse fácilmente cuando la mujer percibe en el hombre a un tiempo deseo y respeto; si la desea en su carne sin dejar de reconocerle su libertad, se siente esencial en el momento en que se convierte en objeto, sigue siendo libre en la sumisión que acepta. Entonces los amantes pueden conocer cada uno a su manera un placer común; el placer es algo que vive como suyo cada uno de ellos, aunque tiene su fuente en el otro (...) La dimensión del *otro* sigue existiendo, pero el hecho es que la alteridad deja de tener un carácter hostil; esta conciencia de la unión de los cuerpos en su separación es lo que da al acto sexual su carácter conmovedor; es así en la medida en que los dos seres que juntos niegan y afirman apasionadamente sus límites son semejantes, y sin embargo diferentes (...) Lo necesario para esta armonía no son refinamientos técnicos, sino más bien, sobre las bases de una atracción erótica inmediata, una generosidad recíproca de cuerpo y alma.<sup>171</sup>

El fracaso en las relaciones sexuales en las que se trata de poseer la subjetividad del otro a través de su ser objeto para mí, puede desembocar en la actitud sádica. El sádico quiere apropiarse del otro y manipularlo como si se tratase de un objeto. “Su objetivo es, -dice Sartre- como el del deseo, captar y someter al Otro, no sólo en tanto que Otro-objeto, sino en tanto que pura trascendencia encarnada. Pero, en el sadismo, se pone el acento sobre la apropiación instrumental del Otro-encarnado.”<sup>172</sup>

Por eso, el sádico renuncia a experimentar la turbación propia del deseo y rechaza la facticidad de su cuerpo que, sin embargo, trata de imponer al otro; quiere ser una trascendencia frente a una facticidad. No quiere

---

<sup>171</sup> Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 2009, pp. 186-188. Traducción castellana: *El segundo sexo*, Madrid, Catedra, 2002, p. 513-514.

<sup>172</sup> Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 2010, p. 439. Traducción castellana: *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1983, p. 495.

encarnarse para poder así realizar la encarnación ajena, de modo que sólo puede utilizar al otro como objeto-utensilio para infligirle dolor y que sólo sea un cuerpo que sufre. Como afirma Sartre: “El sadismo es un esfuerzo por encarnar al Prójimo por la violencia y esa encarnación “a la fuerza” debe ser ya apropiación y utilización del otro.”<sup>173</sup> El sádico dispone de instrumentos como el dolor que hacen aparecer al otro como carne ante sí mismo. El sádico “goza” de la encarnación del otro y de su propia no-encarnación. Por eso, no quiere la reciprocidad en sus experiencias sexuales, quiere disfrutar del suplicio que le inflige a su víctima, “goza de ser potencia apropiadora y libre frente a una libertad cautivada por la carne.”<sup>174</sup> Disfruta del suplicio que le inflige a su víctima. El sádico obliga al otro a ser carne y a concebirse como tal por medio del dolor. “En el dolor, en efecto, la facticidad invade la conciencia.”<sup>175</sup> La conciencia a duras penas puede evitar hacerse cuerpo a través del dolor, el dolor la obliga a encarnarse, a ser conciencia de no ser más que un cuerpo doliente.

El sádico busca en el Otro un tipo de encarnación que Sartre denomina lo *obsceno*. Lo obsceno hace aparecer el cuerpo ajeno como utensilio y como desprovisto de su *gracia*. Siguiendo a Bergson, Sartre afirma que: “En la *gracia*, el cuerpo aparece como lo psíquico en situación.”<sup>176</sup> Es decir, la gracia representa la libertad, en la gracia un cuerpo manifiesta la trascendencia a través de los actos, de los movimientos perfectos, por eso Sartre dice que: “la facticidad queda vestida y enmascarada por la gracia.” Pero si en ese preciso instante un sujeto que es la unión de conciencia y cuerpo, camina con un movimiento coordinado y perfecto, por ejemplo,

---

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 496. (Original, p. 439)

<sup>174</sup> *Ibid.*, p. 496. (Original, p. 440)

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 496. (Original, p. 440)

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 496. (Original, p. 441)

tropieza perdiendo el control de la situación, queda de repente “desvestido” de la gracia, de su libertad y aparece en su desnudez como facticidad pura, como una cosa.<sup>177</sup> Tal es el propósito del sádico, pero en este acto el cuerpo no aparece todavía como carne *obscena*. “Lo *obsceno* aparece cuando el cuerpo adopta posturas que lo desvisten enteramente de sus actos y que revelan la inercia de su carne.”<sup>178</sup> Por eso, el sádico obliga al otro a exhibir su cuerpo como mera carne, a adoptar actitudes y posturas ridículas y obscenas que revelan la “desnudez” de su cuerpo, que lo “desvisten” de su gracia, de su libertad. El sádico maneja el cuerpo del otro como si se tratase de un instrumento para hacerlo surgir como carne.

Esto es lo que pretende Eróstrato en *El muro*<sup>179</sup> cuando paga a una prostituta a la que ordena caminar desnuda y sin tacones, para que al convertirla en un objeto obsceno y sin aparente libertad, ella se sienta avergonzada de sí misma. Sin embargo, Eróstrato no ha dominado realmente su cuerpo-objeto como un utensilio, puesto que ha tenido que pagar a la prostituta para realizar sus fantasías. De modo que se podría decir que hay una utilización mutua que no satisface del todo a Eróstrato.

En realidad, lo que el sádico persigue con más ahínco es la libertad del Otro, quiere apropiarse de ella y someterla paradójicamente a través de la apropiación de su carne. Por eso, induce a su víctima a encarnarse a través del dolor. “Así, -afirma Sartre- el esfuerzo del sádico aspira a enviscar al

---

<sup>177</sup> Que el cuerpo ajeno aparezca como cosa y no como una trascendencia, es un motivo que, según Bergson, provoca risa en los demás. Aunque no es precisamente el aspecto cómico el que Sartre quiere destacar aquí. Véase: Henri Bergson, *La risa. Ensayo sobre la significación de lo cómico*. Buenos Aires, Losada, 2003.

<sup>178</sup> Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 2010, p. 441. Traducción castellana: *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1983, p. 498.

<sup>179</sup> Jean-Paul Sartre, *Le mur*, Paris, Gallimard, 1939. Traducción castellana: *El muro*, Buenos Aires, Losada, 1975.

Prójimo en su carne por la violencia y el dolor.”<sup>180</sup> Pretende que por el dolor la conciencia quede atada a su cuerpo, que su libertad se torne prisionera. Al igual que ocurría en la actitud amorosa: “El Amor no exige la abolición de la libertad del Otro, sino su sometimiento por ella misma. Análogamente, el sadismo no procura suprimir la libertad de aquel a quien tortura, sino a obligarla a identificarse libremente con la carne torturada.”<sup>181</sup>

El sádico emplea la tortura con el fin de que el Otro renuncie libremente a su libertad. Digo “libremente” porque en el momento en que Sartre escribe *El ser y la nada* piensa que un sujeto torturado puede seguir siendo libre si se niega a ser cómplice de su verdugo, es decir, si se niega a encarnar su conciencia a pesar del sufrimiento que padece, si rechaza hacerse un objeto pasivo en medio del dolor. Sartre no reconoce, en estos momentos, suficiente peso a la situación.<sup>182</sup>

Por eso, -afirma- el momento del placer es, para el verdugo, aquel en que la víctima reniega o se humilla. En efecto, cualquiera que sea la presión ejercida sobre la víctima, el acto de renegación es siempre *libre* (...) y por mucho tiempo que haya esperado antes de pedir gracia, habría podido, pese a todo, esperar diez minutos, un minuto, un segundo más. Ella ha *decidido* acerca de en qué momento el dolor se tornaba insoportable. Y la prueba está en que vivirá su acto de renegación, en lo sucesivo, con remordimiento y vergüenza. Así, le es imputable.<sup>183</sup>

Sin embargo, el sádico piensa que él es el responsable o la causa de este acto de renegación, puesto que su tortura llevada al extremo obliga a la víctima a ceder, a rendirse, a confesar. El sádico espera que su víctima se

---

<sup>180</sup> Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 2010, p. 443. Traducción castellana: *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1983, p. 500.

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 500. (Original, p. 443)

<sup>182</sup> Sobre las ideas de libertad absoluta y libertad en situación, véase el capítulo del presente trabajo: “La ética existencialista de Simone de Beauvoir”.

<sup>183</sup> Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 2010, pp. 443-444. Traducción castellana: *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1983, pp. 500-501.

identifique al fin con su carne torturada, que se humille, que niegue su libertad. Como dice Sartre:

El espectáculo que se ofrece al sádico es el de una libertad que lucha contra la expansión de la carne y que, finalmente, elige libremente hacerse sumergir por la carne. En el momento de renegar (...) el cuerpo es íntegramente carne acezante y obscena (...) las cuerdas que lo atan lo sostienen como una cosa inerte y, por eso mismo, ha dejado de ser el objeto que se mueve espontáneamente. Y justamente, una libertad, por el acto de renegación, elige identificarse con ese cuerpo; ese cuerpo desfigurado y jadeante es la imagen misma de la libertad quebrantada y sometida.<sup>184</sup>

La obra teatral de Sartre *Muertos sin sepultura*<sup>185</sup> representa unas escenas de sadismo en las que aparecen unos torturados que, más que temer a los torturadores, tienen miedo de sí mismos pues no saben si su cuerpo resistirá la tortura y si acabarán por tanto *encarnándose* y confesando. Mientras tanto, los verdugos no buscan principalmente obtener información sino justificar la tortura,<sup>186</sup> y para ello tratan de rebajar a su víctima, de constituir la en un ser despreciable. En *Muertos sin sepultura* un verdugo dice tras torturar a su víctima: “Eres un cobarde y vas a cantar. ¿No eres un cobarde? –a lo que la víctima responde- Sí.”<sup>187</sup> El sádico sólo se convencerá de ello si la víctima se lo confirma, es decir, si admite ser lo que el sádico quiere que sea. Este reconocimiento sólo se obtiene a través de la violencia y del dolor. La tortura es el medio que encuentra el sádico de apropiarse de la libertad ajena y de recuperar su ser-para-otro, pero esta libertad sobre la que actúa no es más que una propiedad del Otro-objeto, puesto que la utiliza como si se tratase de un

---

<sup>184</sup> *Ibid.*, p. 501. (Original, p. 444)

<sup>185</sup> Jean-Paul Sartre, *Morts sans sépulture*, Paris, Gallimard, 1946. Traducción castellana: *Muertos sin sepultura*, Buenos Aires, Losada, 1976.

<sup>186</sup> Cf., Francis Jeanson, *El problema moral y el pensamiento de Sartre*, p. 226.

<sup>187</sup> Jean-Paul Sartre, *Morts sans sépulture*, Paris, Gallimard, 1946. Traducción castellana: *Muertos sin sepultura*, Buenos Aires, Losada, 1976, p. 32.

instrumento. Por eso, es justo en este momento cuando el sádico fracasa en su objetivo, cuando se le escapa su ser-para-otro por la mirada ajena. Porque cuando el otro le mira, se siente alienado por la libertad del otro, ahora ocurre que existe para-otro, que su trascendencia ha sido trascendida y que el otro lo ha objetivado y calificado como sádico.

Por la mirada la libertad encarnada del Otro se torna libertad absoluta y convierte al verdugo para él y para sí mismo en sádico. Le confiere este ser del que no puede deshacerse. Sartre piensa que nadie ha ilustrado mejor esta idea que Faulkner en las últimas páginas de *Luz de agosto*: cuando unos racistas que han castrado al negro Christmas creen haberlo sometido y reducido a mera carne, entonces éste antes de morir los mira y desde ese preciso instante nunca podrán olvidar la imagen de su crimen, les acompañará de por vida. La mirada que el torturado dirige al torturador acaba con las pretensiones del sádico y hace fracasar su actitud sádica. El sádico descubre que no puede dominar o someter una libertad ajena ni siquiera mediante esos métodos.

Es imposible salir del círculo de la mirada, por el cual siempre somos seres-mirantes y seres-mirados. Nuestra relación con el Prójimo se basa en esta remisión incesante que va del Otro-objeto al Otro-sujeto. Siempre estamos, debido a nuestra constitución ontológica -según Sartre- y -desde mi punto de vista- debido a la mala fe en una de estas dos actitudes que fracasan y no nos satisfacen. Sartre piensa que:

Con respecto al Prójimo: perseguimos el ideal imposible de la aprehensión simultánea de su libertad y de su objetividad (...) y no podemos situarnos nunca concretamente en un plano de igualdad, es decir, en el plano en que el reconocimiento de la libertad ajena entrañe el

reconocimiento de nuestra libertad por parte del Prójimo. El prójimo es, por principio, lo incaptable: me huye cuando lo busco y me posee cuando le huyo.<sup>188</sup>

Debido a la separación ontológica de las conciencias tome la actitud que tome con respecto a la libertad del Otro nunca podré dejar de tratarlo como un instrumento, su libertad siempre será para mí trascendencia trascendida; mera cualidad de su ser-objeto.

De manera que, también el sadismo es una actitud condenada al fracaso que puede llevarnos a adoptar otra actitud. En el deseo, nuestra turbación puede llevarnos a querer poseer al Otro o a querer ser poseídos, por eso Sartre cree que “El sadismo y el masoquismo son los dos escollos del deseo –y que- A causa de tal inconsistencia del deseo y de su perpetua oscilación entre ambos escollos suele darse a la sexualidad “normal” el nombre de “sádico-masoquista”.”<sup>189</sup>

Sin embargo, aunque sepamos que para el existencialismo la adopción de estas conductas, o de las conductas propias de la femineidad o de la virilidad, son elecciones propias de los existentes o proyectos de vida de los individuos, parece que Sartre piensa, seguramente debido a que es una conciencia masculina y heterosexual, que la actitud sádica es más propia del hombre y que la masoquista es más propia de la mujer, puesto que afirma: “el hecho de “entrar en...” o de ser “penetrada” realiza simbólicamente la tentativa de apropiación sádica y masoquista.”<sup>190</sup> Como vimos con Simone de Beauvoir, el hombre ha sido educado para que en la sexualidad, como en otros aspectos de su vida, se trascienda, para que sea

---

<sup>188</sup> Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 2010, p. 448. Traducción castellana: *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1983, p. 506.

<sup>189</sup> *Ibid.*, pp. 501-502. (Original, p. 444)

<sup>190</sup> *Ibid.*, p. 502. (Original, p. 445)

el sujeto que toma la iniciativa, que posea y que tome a la mujer como su presa. En cambio, la pasividad en la que ha sido educada la mujer se evidencia también en el plano sexual, ella espera y “se deja hacer”.<sup>191</sup>

Cuando estas actitudes ante el deseo, a saber, el deseo de poseer al otro como sujeto o el deseo de poseerlo como objeto fracasan, podemos ser conducidos a adoptar otra actitud contraria a estas dos y más extrema: el odio. El odio es una actitud que renuncia a la posesión del Otro, ya sea en cuanto objeto o en cuanto sujeto. Lo que se propone es su aniquilación, persigue “la muerte del otro”<sup>192</sup> con el fin de no ser más objeto-para-otro. Quiere vivir en un mundo en que todo otro, es decir, la humanidad, no exista, para evitar así ser alienado. Lo que odio del otro no es una particularidad de su carácter o de su físico, esto sería detestar no odiar, lo que realmente odio es su existencia en general, el hecho de que exista como trascendencia, como libertad. Por eso Sartre afirma que: “el odio implica un reconocimiento de la libertad del otro.”<sup>193</sup> Sólo si reconozco al otro como libre puedo odiarlo, puedo odiar sus acciones libres, de ahí que no podamos odiar a un animal o a un loco.<sup>194</sup> El que odia quiere destruir al Otro-objeto para hacer desaparecer al mismo tiempo su trascendencia y recuperar su ser-para-otro. El odio no aparece siempre o necesariamente unido a un mal padecido por causa ajena, el Otro puede tener un acto generoso para conmigo y yo puedo interpretarlo como una humillación, puedo pensar que me utiliza como instrumento para mostrarse él mismo como generoso. El que odia simplemente necesita percibir la libertad ajena, padecer sus actos o saber que existe, que está

---

<sup>191</sup> Véase el capítulo del presente trabajo “Existencialismo y feminismo en *El segundo sexo*.”

<sup>192</sup> Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 2010, p. 450. Traducción castellana: *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1983, p. 508.

<sup>193</sup> *Ibid.*, p. 509.

<sup>194</sup> Cf. Jorge Martínez Contreras, *Sartre la filosofía del hombre*, p. 125.

ahí, para odiarla. El que odia se siente humillado cuando otra libertad le revela su objetividad, cuando sabe que puede ser un objeto instrumental para el otro.

Pero el odio constituye también un fracaso. Porque, aun si el que odia pudiese hacer desaparecer del mundo, las otras conciencias, no podría hacer que ellas no hubiesen existido antes. El que odia no puede escapar a la presencia ajena, pues como dice Sartre:

Aquel que una vez ha sido para-otro está contaminado en su ser por el resto de sus días, así haya sido enteramente suprimido el otro: no cesará de captar su dimensión de ser-para-otro como una posibilidad permanente de su ser. No podrá reconquistar lo que ha alienado (...) puesto que el otro, destruido, se ha llevado a la tumba la clave de esa alienación.<sup>195</sup>

Ni siquiera la muerte del Otro resuelve el problema de la alienación. Como sucedía en *Luz de agosto* y en *Muertos sin sepultura*, tanto el negro Christmas en el primer caso como los torturados en el segundo, se llevan consigo al morir la imagen congelada y alienada de sus verdugos. Ya que, como afirma Sartre: “La muerte del otro me constituye como objeto irremediable, exactamente lo mismo que mi propia muerte.”<sup>196</sup> El odio no puede más que fracasar, pues no podemos salir del círculo. El odio es la actitud más radical y desesperada que trata de evitar lo inevitable, porque el para-sí debe asumir que el círculo en el que está inmerso y que le transporta de una actitud fundamental a otra, es una característica ontológica de nuestra forma de relacionarnos con el otro.

---

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 511. (Original, p. 452)

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 511. (Original, p. 453)

Y por ello, estamos condenados, por nuestra facticidad, a fracasar en nuestras relaciones con los otros. Para Sartre, el conflicto entre los seres humanos es una necesidad ontológica, nuestras relaciones no pueden ser armoniosas, la ausencia de violencia es una quimera. En la lucha entre libertades el ser humano trata de imponerse a la conciencia de los demás seres humanos, pero la conciencia resultado inaccesible debido a su naturaleza ontológica. Sin embargo, es la conciencia ajena, la libertad del otro, la única que puede actuar sobre nosotros, limitarnos y hacernos sufrir.

En estos momentos, Sartre define una sociedad humana en la que el origen del conflicto es ontológico, no económico o social, y surge de la intención de cada sujeto de afirmarse como libertad única y de imponer su voluntad frente a las otras conciencias que a su vez, se revelan ante esta imposición y tratan asimismo de imponerse como libertad y limitar a las otras. Para Sartre, “sería vano (...) que la realidad-humana tratara de salir de este dilema: trascender al otro o dejarse trascender por él. La esencia de las relaciones entre conciencias no es el Mitsein, sino el conflicto.”<sup>197</sup> Descarta la posibilidad de establecer relaciones justas e igualitarias entre seres humanos y la voluntad de algunos por conseguir una unión bajo la forma de un nosotros-sujeto siempre fracasa.

---

<sup>197</sup> *Ibid.*, p. 531. (Original, p. 472)

### *Libertad y situación:*

El ser humano y el mundo forman una totalidad indisoluble. Por eso, el existente se nos aparece siempre en medio de una situación concreta que no ha elegido y ante la cual conserva siempre, según Sartre, la capacidad de elegirse libremente.

En efecto, para Sartre, el mundo no ofrece nada objetivamente resistente al ser humano; es el existente comprometido en un proyecto el que encuentra resistencias o no en la persecución de un fin concreto. Como afirma Sartre:

El coeficiente de adversidad de las cosas, en particular, no puede constituir un argumento contra nuestra libertad, pues *por nosotros*, es decir, por la previa posición de un fin, surge ese coeficiente de adversidad. Tal peñasco, que manifiesta una resistencia profunda si quiero desplazarlo, será, al contrario, una ayuda preciosa si quiero escalarlo para contemplar el paisaje. En sí mismo (...) es neutro, es decir, espera ser iluminado por un fin para manifestarse como adversario o como auxiliar.<sup>198</sup>

Es el ser humano con su libertad el que convierte un objeto en resistente o favorable, al utilizarlo como instrumento o al tomarlo como medio en la persecución de su fin. Que un determinado en-sí aparezca como resistente o favorable dependerá de la libertad que se dirija a él y no del objeto, por eso lo que es un obstáculo para un ser humano puede no serlo para otro. De modo que es la libertad la que hace surgir un mundo resistente capaz de truncar nuestros proyectos, nuestros fines. Como dice Sartre: “No puede haber para-sí libre sino en cuanto comprometido en un mundo resistente –o- El hombre sólo encuentra

---

<sup>198</sup> *Ibid.*, p. 594. (Original, p. 527)

obstáculo en el campo de su libertad.”<sup>199</sup> Si el ser humano no estuviese comprometido en el mundo a través de sus proyectos y persiguiendo sus fines, la libertad no tendría sentido. “Así comenzamos a entrever la paradoja de la libertad: no hay libertad sino en *situación* y no hay situación sino por la libertad.”<sup>200</sup> Es el existente proyectándose el que encuentra en el mundo resistencias y obstáculos que no ha creado y que sin embargo, no tienen razón de ser sino a la luz de su proyecto.

Es importante señalar que, para Sartre, “ser libre” no significa alcanzar el fin perseguido. La libertad en Sartre es poder elegir por sí mismo, es decir, de manera autónoma. Pero esta elección supone “un comienzo de realización”<sup>201</sup>, porque si fuese solamente concebida o proyectada se confundiría con el sueño y el deseo. Por lo tanto, la libertad es elección y acción.

Para Sartre, el ser humano es libre de elegir libremente, es decir, sin coacciones, pero no elige ser libre o no serlo porque, como él mismo afirma, “estamos condenados a la libertad (...) arrojados en la libertad, o como Heidegger dice, “dejados ahí”.”<sup>202</sup> El ser humano no puede ignorar este hecho por más que intente huir de la libertad. Además, si la libertad tuviese el poder de elegir acerca del ser sería posible no ser libre e incluso no ser.

Este compromiso de la libertad del ser humano con el mundo a través de sus elecciones y sus acciones siempre se da en medio de una situación particular. Mi sitio hace referencia al entorno material de mi situación en tanto que existente. De modo que, mi sitio es el lugar que habito, mi país,

---

<sup>199</sup> *Ibid.*, pp. 595, 601. (Original, pp. 528, 533)

<sup>200</sup> *Ibid.*, p. 602. (Original, p. 529)

<sup>201</sup> *Ibid.*, p. 595. (Original, p. 529)

<sup>202</sup> *Ibid.*, p. 597. (Original, p. 530)

en una época histórica determinada, con su clima y su cultura. Sin embargo, que este lugar en concreto y no otro sea “mi sitio” es un hecho puramente contingente, como mi nacimiento: “Así, nacer es, -dice Sartre- entre otras características, *tomar su sitio* o, más bien, (...) *recibirlo*.”<sup>203</sup> Aunque yo haya ocupado un lugar por medio de una elección libre este lugar siempre remite a los lugares anteriores y así hasta el lugar de mi nacimiento. Mi sitio no puede derivarse de ningún determinismo y no se justifica por el hecho, por otra parte contingente, de que mi madre me haya alumbrado en ese lugar, o de que mis padres eligiesen libremente ese lugar en ese momento determinado. Como afirma Sartre: “yo *existo mi sitio*, sin elección, pero también sin necesidad, como el puro hecho absoluto de mi *ser-ahí*.”<sup>204</sup> Yo soy libre en toda situación pero mi sitio original no depende de mi libertad sino de mi facticidad y de mi contingencia. Lo paradójico de la realidad humana es, según Sartre, que sin ella no habría sitio, y sin embargo, ella no es el fundamento de ese sitio.

El ser humano está por su contingencia y facticidad *situado* en el mundo, y por su trascendencia, su libertad aparece como *situante*, es decir, como capaz de dar significación a *su* sitio, de valorarlo de forma positiva o negativa, pero siempre con relación a un fin, que apunta al futuro y que todavía no-es. Por eso, para el existencialismo, el ser humano no está “simplemente ahí” en el mundo, sino que está de forma comprometida. “Estar en su sitio es –dice Sartre- estar ante todo lejos de... o cerca de...: es decir, que el sitio está dotado de sentido con relación a

---

<sup>203</sup> *Ibid.*, p. 603. (Original, p. 535)

<sup>204</sup> *Ibid.*, p. 604. (Original, p. 536)

cierto ser aún no existente, al que quiere alcanzarse. La accesibilidad o la inaccesibilidad de este fin, define el sitio.”<sup>205</sup>

De modo que tenemos una visión individual de nuestro lugar y del mundo. La distancia que traza la ciencia entre dos objetos es objetiva, sin embargo, la que traza el ser humano es siempre subjetiva. Por ejemplo: una ciudad que está a veinte kilómetros de mi pueblo bien comunicada por medio de un tranvía no está tan distante de mí como esa montaña que está a cuatro kilómetros pero a mil metros de altura. Es el futuro que imagino, que proyecto, el que da sentido y significación a mi situación actual calificándola como buena o mala con relación al fin que deseo conseguir.

Así pues, el ser humano está en cualquier situación comprometido, buscando siempre, con su libertad, un fin en medio del lugar que el azar o la contingencia le ha asignado. Y es responsable de este sitio, porque no puede estar en él de otro modo que trascendiéndolo.

El entorno también forma parte de mi situación material pero no debe confundirse con el “sitio” que ocupo en el mundo. El entorno se refiere al mundo de la utensilidad, así Sartre afirma que: “los entornos son las cosas-utensilios que me rodean, con sus coeficientes propios de adversidad y de utensilidad.”<sup>206</sup> El entorno siempre está inmerso en un sitio pero no es equivalente a él. Es evidente, que si cambio de lugar cambian mis entornos, sin embargo, por mucho que cambien mis entornos, por ejemplo, tras una catástrofe, éstos no modifican totalmente mi lugar.

---

<sup>205</sup> *Ibid.*, p. 606. (Original, p. 538)

<sup>206</sup> *Ibid.*, p. 619. (Original, p. 449)

Mi entorno en tanto que complejo de utensilidad se muestra para mi libertad con un coeficiente de adversidad o utilidad que no depende de mi sitio, pues como hemos visto, ningún lugar es objetivamente mejor o peor, sino que siempre depende de mi proyecto. Por mis proyectos, dice Sartre: “el viento puede aparecer como viento en contra o como “buen” viento, - por mis proyectos- el sol se revela como calor propicio o incómodo.”<sup>207</sup> El hecho de que mi entorno aparezca como adverso no limita mi libertad, Sartre piensa que: “ni aun las tenazas del verdugo nos dispensan de ser libres.”<sup>208</sup> No obstante, si la dificultad es tal que me veo obligado a redefinir mi proyecto, esta nueva decisión nacerá también de mi libertad, pues mis proyectos siempre dependen de mi libertad y no de las cosas. De modo que la situación no obstaculiza mi libertad sino que le es necesaria. Yo recibo mi situación pero tengo que actuar sobre ella para develarla. Como afirma Sartre: “La *imposibilidad misma* de persistir en cierta dirección debe ser libremente constituida; la imposibilidad viene a las cosas por nuestra libre renuncia, lejos de estar nuestra renuncia provocada por la imposibilidad de la conducta que había de seguirse.”<sup>209</sup>

Así, la situación, y mi entorno en tanto que elemento objetivo y parte integrante de ella, no obstaculiza mi libertad sino que le son necesarios, yo recibo mi situación pero tengo que actuar sobre ella para develarla.

La libertad implica, pues, la existencia de entornos que cambiar: obstáculos de-franquear, instrumentos de-utilizar. Por cierto, ella los revela como obstáculos, pero no puede sino interpretar por su libre elección el *sentido* del ser de los entornos. Es preciso que éstos sean simplemente ahí, en bruto, para que haya libertad. Ser libre es *ser-libre-para-hacer* y *ser-libre-en-el-mundo* (...) La libertad, al reconocerse como libertad de cambiar, reconoce y prevé implícitamente en su proyecto original la existencia independiente de lo dado sobre lo cual se

---

<sup>207</sup> *Ibid.*, p. 620. (Original, p. 550)

<sup>208</sup> *Ibid.*, p. 621. (Original, p. 551)

<sup>209</sup> *Ibid.*, p. 621. (Original, p. 552)

ejerce (...) Hacer es, precisamente, cambiar lo que para existir no necesita de otro que sí, es actuar sobre aquello que, por principio, es indiferente a la acción.<sup>210</sup>

Cuando elijo mi proyecto en medio de una situación soy consciente de que tengo que prever y aceptar posibles obstáculos o resistencias que pueden modificar mi situación y poner en peligro mi proyecto. De manera que solemos estar preparados para lo imprevisible, pero paradójicamente esta actitud hace que, como dice Sartre, “la realidad humana no sea sorprendida por nada.”<sup>211</sup> La repetición y lo habitual destruyen la novedad. Si el ser humano se sorprende es porque se predispone a la sorpresa, como hacen los filósofos y los científicos. Sin embargo, lo imprevisible confirma nuestra libertad de elección, vuelve nuestro proyecto indeterminado, hace que sea “*proyecto abierto*, y no proyecto cerrado.”<sup>212</sup>

La libertad al trascender sus fines hacia lo dado, transforma la materia del ser en cosas-utensilios, pues el ser está ahí en bruto para ser trascendido y *cambiado* por ella, así, afirma Sartre: “toda elección es elección de un cambio concreto de aportar a algo dado concreto.”<sup>213</sup> Es decir, toda elección es libre y está, por la facticidad y la contingencia de mi libertad, comprometida en una situación concreta de la que, además, soy responsable. De manera, que formamos parte de eso dado sobre lo cual actuamos, y como dice Sartre: “no estamos separados de las cosas por

---

<sup>210</sup> *Ibid.*, p. 621-622. (Original, pp. 551-552)

<sup>211</sup> *Ibid.*, p. 622. (Original, p. 552)

<sup>212</sup> *Ibid.*, p. 622. (Original, p. 552)

<sup>213</sup> *Ibid.*, p. 624. (Original, p. 553)

nada –por *nada más que nuestra libertad*; ésta hace que *haya* cosas, con toda indiferencia, imprevisibilidad y adversidad que tienen.”<sup>214</sup>

La aparición del Otro en el contexto material de la situación supone para el para-sí o la conciencia el descubrimiento de un mundo ya humanizado, ya significado, de un mundo que comparte con otros. El para-sí, afirma Sartre: “surge en un mundo que se le da como *ya mirado*, surcado, explorado, laborado en todos los sentidos.”<sup>215</sup> La situación concreta y ya significativa del ser humano se compone, según Sartre, de tres estratos: “Los utensilios *ya* significantes (la estación, el semáforo del ferrocarril, la obra de arte, el cartel de movilización), la significación que descubro como *ya mía* (mi nacionalidad, mi raza, mi aspecto físico) y, por último, el Otro como centro de referencia al que esas significaciones remiten.”<sup>216</sup>

El mundo que descubro plagado de significaciones humanas se dirige a mí en tanto que soy un individuo *cualquiera* y me hace comprender que pertenezco a un grupo social en el que soy uno más. El uso de las técnicas colectivas y ya constituidas determina mi pertenencia a una nación, a una profesión, a una unidad familiar, y en definitiva, a la *especie humana*. Para Sartre las técnicas más elementales y generales como saber caminar o hablar, indican que pertenecemos a la *especie humana*. Estas técnicas abstractas y generales se hacen realidad de manera concreta por los seres humanos en los grupos sociales. O lo que es lo mismo; las diferentes maneras de expresión de las sociedades humanas remiten a cierta universalidad o generalidad de la humanidad. Sartre dice que: “Sin especie

---

<sup>214</sup> *Ibid.*, p. 624. (Original, p. 554)

<sup>215</sup> *Ibid.*, p. 637. (Original, p. 565)

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. 625. (Original, p. 555)

humana no hay verdad, cierto es; no quedaría sino una pululación irracional y contingente de elecciones individuales, a las cuales no podría asignarse ley alguna.”<sup>217</sup>

Pero esto no quiere decir que la especie humana, en tanto que conjunto de técnicas generales, sea una esencia que preexiste a cada ser humano, sino que es el ser humano el que en su esfuerzo por hacerse *persona* utiliza y hace realidad, de manera concreta, las técnicas abstractas de la humanidad. El para-sí primero hace existir ciertas normas sociales y abstractas, y así se convierte en un ser humano, así forma parte de una sociedad.

Así puede decirse que: “cada para-sí es responsable en su ser de la existencia de una especie humana.”<sup>218</sup> Pues el ser humano se elige y actúa libremente en una sociedad a través del empleo de técnicas generales o cualesquiera, de modo que individualidad y sociabilidad están estrechamente vinculadas para Sartre, que afirma:

El para-sí no podría ser persona, es decir, elegir los fines que él es, sin ser hombre, miembro de una colectividad nacional, de una clase, de una familia, etc. pero son estas estructuras abstractas que él sostiene y trasciende por medio de su proyecto. Él se hace francés, meridional, obrero, para ser *sí-mismo* en el horizonte de esas determinaciones. Y, análogamente, el mundo que se le revela aparece como dotado de ciertas significaciones correlativas a las técnicas adoptadas. Aparece como mundo-para-el-francés, mundo-para-el-obrero, etc.<sup>219</sup>

No obstante, estas manifestaciones que parecen influir tanto en los individuos no limitan, según Sartre, su libertad, es decir, no suponen ningún determinismo natural o social. Por eso, los seres humanos toman

---

<sup>217</sup> *Ibid.*, p. 636. (Original, p. 564)

<sup>218</sup> *Ibid.*, p. 637. (Original, p. 564)

<sup>219</sup> *Ibid.*, p. 640-641. (Original, p. 568)

decisiones diferentes en situaciones casi idénticas. Para Sartre, sólo “la existencia del Otro aporta un límite de hecho a mi libertad.”<sup>220</sup>

Porque al existir para otro, yo tengo un *afuera* para el Otro, soy para él algo que no he elegido ser, que permanece incaptable para mí y que no puedo cambiar. “Heme, en efecto, judío o ario, apuesto o feo, manco, etc.”<sup>221</sup> Soy alienado por el otro. Sin embargo, este límite que se impone a nuestra libertad no proviene, según Sartre, de la *acción* de los otros, ya que ni siquiera mediante la tortura puede el otro apropiarse de nuestra libertad o desposeernos de ella, puesto que *libremente* decidimos ceder o resistir. Así, según Sartre: “los únicos límites que una libertad encuentra, los encuentra en la libertad.”<sup>222</sup> En el plano del para-sí sólo mi libertad puede limitar mi propia libertad: condenándome a ser libre, y en el plano del para-otro sólo la libertad del otro puede limitar mi libertad: captándome como objeto, es decir, alienándome y alienando también *mi situación*. La alienación viene a mí y a mi situación por el otro -a quien, por otra parte, descubro en situación- no puedo escapar a ella, y sin embargo, ella se me escapa. “La situación alienada –afirma Sartre- y mi propio ser alienado, no son objetivamente captados y constatados por mí (...) todo cuanto es alienado no existe sino *para el otro*.”<sup>223</sup> Heme, pues, obligado a remitirme al otro para conocer mi “afuera” y los límites que se me imponen, como el de ser judío o ario, negro o blanco, hombre o mujer, feo o apuesto, etc.

---

<sup>220</sup> *Ibid.*, p. 641. (Original, p. 568)

<sup>221</sup> *Ibid.*, p. 641. (Original, p. 568)

<sup>222</sup> *Ibid.*, p. 643. (Original, p. 570)

<sup>223</sup> *Ibid.*, p. 644. (Original, p. 571)

Para Sartre la influencia de los límites externos a la situación de cada para-sí no es determinante, puesto que en el momento en que escribe *El ser y la nada* concibe la libertad como absoluta y piensa que el para-sí puede decidir acerca de la asunción o no de su ser-objeto o de su ser-alienado por otro. Esto le lleva a reconocer que:

La libertad del otro confiere límites a mi situación, pero no puedo *experimentar* esos límites a menos que reasuma ese ser-para-el-otro que soy y le dé un sentido a la luz de los fines que he elegido, (...) sólo reconociendo *la libertad* de los antisemitas y asumiendo este *ser judío* que para ellos soy, sólo así el *ser-judío* aparecerá como límite objetivo externo de la situación; si, al contrario, me place considerarlos como puros *objetos*, mi ser-judío desaparecerá al momento para dejar lugar a la simple conciencia (de) ser libre trascendencia incualificable.<sup>224</sup>

Ni la asunción de mi ser judío, ni la existencia ajena en tanto que elemento material de la situación, limitan absolutamente mi libertad pues aunque tengan el carácter de limitarla no tienen el poder de ser lo que mi libertad no quiera conferirles. Así, concluye Sartre: “La libertad es total e infinita, lo que no significa que *no tenga* límites sino que *no los encuentra* jamás. Los únicos límites con que la libertad choca a cada instante son los que ella se impone a sí misma.”<sup>225</sup>

Tal vez, este sea el motivo por el cual no le confiere a la idea de situación una dimensión de opresión, ni le concede el peso que a mi juicio tiene y que Simone de Beauvoir sí supo darle en sus obras filosóficas, especialmente en *El segundo sexo*.<sup>226</sup>

Sartre pone otro ejemplo de los límites que encuentra el ser humano que vive en sociedad: los *irrealizables*. Los irrealizables tienen que ver con

---

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. 644. (Original, p. 571)

<sup>225</sup> *Ibid.*, p. 649. (Original, p. 576)

<sup>226</sup> Véanse los capítulos del presente trabajo: “La ética existencialista de Simone de Beauvoir” y “Existencialismo y feminismo en *El segundo sexo*.”

la clasificación de los individuos en categorías como la de raza, clase o nacionalidad y con el papel social que los individuos desempeñan. Así se puede “ser” ingeniero/a, profesor/a, músico/a, ama de casa, camarero, judío, ario, guapo, feo, etc. Los irrealizables son como conceptos abstractos o esencias inmutables que los seres humanos tienen que hacer existir. Sin embargo, el individuo jamás coincidirá con su irrealizable al modo del ser-en-sí porque el irrealizable es para-otro. Como dice Sartre: “para-mí, no soy profesor o mozo de café, así como tampoco soy apuesto o feo, judío o ario, ingeniero, vulgar o distinguido (...) yo no soy más que una ausencia, la pura nada.”<sup>227</sup> No puedo alcanzar la plenitud del objeto, ni coincidir plenamente con el papel que desempeño, sólo desde la mala fe, algunas personas podrán creer que realizan la esencia de profesor, de jefe, de abogado, etc.

Existe un número infinito de irrealizables y cada cual puede, desde su libertad, escoger entre adoptar un papel u otro. No obstante, “los irrealizables se descubren al para-sí como “irrealizables de realizar (...) tienen, pues, un carácter netamente obligatorio.”<sup>228</sup> De manera que, y puesto que vivo con los otros en sociedad, estoy obligado como individuo a adoptar un papel, a asumir un irrealizable, pero el papel que decida asumir y el modo como lo realice sólo dependen de mí y no del Otro. Ni la obligatoriedad o la imposición del irrealizable, ni la existencia ajena en tanto que elemento material de la situación, limitan absolutamente mi libertad, pues aunque tengan el carácter de limitarla, no tienen el poder de ser lo que mi libertad no quiera conferirles. Así, concluye Sartre:

---

<sup>227</sup> Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 2010, p. 572. Traducción castellana: *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1983, p. 645.

<sup>228</sup> *Ibid.*, p. 647. (Original, p. 574)

Estos límites externos de la libertad, precisamente por ser externos y no interiorizarse sino como irrealizables, no serán nunca un obstáculo *real* para ella, ni un límite padecido. La libertad es total e infinita, lo que no significa que *no tenga* límites sino que *no los encuentra* jamás. Los únicos límites con que la libertad choca a cada instante son los que ella se impone a sí misma y de los cuales hemos hablado, a propósito del pasado, los entornos y las técnicas.<sup>229</sup>

El pasado es otro elemento fundamental de la *situación* y todos los seres humanos tenemos uno. Aunque la filosofía de Sartre privilegie el tiempo *futuro*, no deja de darle importancia al *pasado*. El pasado no determina nuestros actos presentes ni futuros, pero al formar parte de la realidad humana hace que el ser humano se sitúe siempre con relación a él, es decir, que siempre que tomamos una nueva decisión o emprendemos un nuevo proyecto, lo hacemos a partir de nuestro pasado, bien sea para retomarlo o para dejarlo atrás.

Ser para Sartre es “haber sido.”<sup>230</sup> Sin el pasado el ser humano no podría concebirse, es decir, pensar sobre sí mismo, sobre lo que *es*, y *es* en pasado. Tampoco podría actuar ni elegir, ya que el ser humano en tanto que libertad es elección, y aunque la elección apunta necesariamente al futuro, todos nuestros fines son proyectados y elegidos, con la misma necesidad, a partir de nuestro pasado. Además, para Sartre el pasado es característico de nuestra facticidad: “Muy bien puedo no existir; pero, si existo, no puedo dejar de tener un pasado.”<sup>231</sup>

Puedo concederle al pasado, a la luz de mi proyecto actual, un valor positivo o negativo. Este valor dependerá de si continúo o no en el presente y de cara al futuro el proyecto originario que era el pasado. De modo que, como afirma Sartre: “El futuro decide si el pasado está vivo o

---

<sup>229</sup> *Ibid.*, p. 649. (Original, p. 576)

<sup>230</sup> *Ibid.*, p. 610. (Original, p. 541)

<sup>231</sup> *Ibid.*, p. 611. (Original, p. 542)

está muerto.”<sup>232</sup> Mientras que el futuro está abierto, el pasado está cerrado, puedo considerarlo como una cosa,<sup>233</sup> pero no puedo modificarlo ni puedo esperar que anticipe cómo será mi futuro. Por eso, decía al comienzo que el pasado forma parte de la materialidad de la situación.

Las sociedades también tienen un pasado. El significado que para ellas toma su pasado depende, como en el caso de los individuos, de sus proyectos presentes. Así, “si las sociedades humanas son históricas, no se debe simplemente a que tengan un pasado, sino a que lo *reasumen* a título de *monumento*.”<sup>234</sup> Este monumento puede ser valorado positivamente, como digno de orgullo, o por el contrario, negativamente como vergonzante. Sin embargo, la opinión que una sociedad tiene de su pasado puede ser cambiante, es frecuente que diversos grupos lo interpreten de manera diferente y que los tiempos venideros le den una nueva significación. De modo que, según afirma Sartre: “Quien quisiera decidir hoy acerca de ello olvidaría que el mismo historiador es *histórico*, es decir, que se historializa al iluminar “la historia” a la luz de sus proyectos y los de su sociedad. Así, ha de decirse que el sentido del pasado social está a perpetuidad “en aplazamiento.”<sup>235</sup>

Para que el pasado pudiese recibir un sentido definitivo sería necesario que la historia llegase a su fin, que terminase. Sartre no habla del fin de la historia, simplemente piensa que según la estructura ontológica del para-sí es imposible para el ser humano tener una visión objetiva y definitiva de la historia.<sup>236</sup> Así, aunque el pasado, social o individual, sea un elemento

---

<sup>232</sup> *Ibid.*, p. 613. (Original, p. 544)

<sup>233</sup> Cf., Jorge Martínez Contreras, *Sartre la filosofía del hombre*, p. 157.

<sup>234</sup> Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 2010, p. 545. Traducción castellana: *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1983, p. 614.

<sup>235</sup> *Ibid.*, p. 615. (Original, p. 546)

<sup>236</sup> Cf., Jorge Martínez Contreras, *Sartre la filosofía del hombre*, p. 159.

objetivo de la situación, no puede ser conocido, estudiado y definido de manera objetiva, pues es permanentemente trascendido. El pasado tampoco limita nuestra libertad, porque, como decía, no tiene capacidad para determinar nuestro futuro, de modo que no podemos tratar de justificar, con mala fe, nuestras elecciones presentes en base al pasado, aunque por otra parte, siempre seamos responsables de él.

Beauvoir, en cambio, sí que reconoce los límites que el pasado, en tanto que historia personal que incluye la propia infancia, tiene sobre la elección individual. En *El segundo sexo* muestra cómo el proceso de socialización de las niñas conduce a las jóvenes a la conformidad con una sociedad sexista y las acaba convirtiendo en mujeres *femeninas*.

En *Saint Genet* también Sartre realiza un análisis para determinar cómo ha podido influir en Jean Genet la opresión social. Volviendo al pasado de Genet, Sartre describe el proceso de socialización por el que ha pasado Genet hasta verse a sí mismo como lo ven los otros, es decir, como un ladrón. En principio, la influencia del pasado parece ser determinante para la libertad; sin embargo, la conclusión a la que llega Sartre es que siempre se puede hacer algo con lo que los demás han hecho de nosotros, por lo tanto, parece que la libertad permanece por siempre indeterminada y absoluta.

De manera que, no hay situación mejor o peor que aumente o coarte mi libertad: “no hay situación en que el peso de lo *dado* sofoque la libertad (...) ni, recíprocamente, situación en que el para-sí sea *más libre* que en otras.”<sup>237</sup>

---

<sup>237</sup> Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 2010, p. 594. Traducción castellana: *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1983, p. 671.

Esta idea de libertad absoluta conduce a Sartre a restar importancia al peso de la situación. Tanto es así que afirma que:

Cuando declaramos que el esclavo es tan libre en sus cadenas como su amo, no queremos referirnos a una libertad que permanezca indeterminada. El esclavo en medio de cadenas es libre *para romperlas*; esto significa que el sentido mismo de sus cadenas se le aparecerá a la luz del fin que haya elegido: permanecer esclavo o arriesgar lo peor para liberarse de la servidumbre.<sup>238</sup>

Para Sartre, los límites de la libertad aunque vengan de fuera y no del propio sujeto, siempre están redefinidos por el proyecto del para-sí y por eso el ser humano es siempre libre y responsable. Aunque esta libertad es posible sólo al nivel de la conciencia, del para-sí. Es una libertad de pensamiento no de acción. Creerme no determinado por nada y pensarme libre ¿sería suficiente para serlo? Esta libertad es más bien una ilusión, si el sistema social me oprime, si mi cuerpo es apresado y torturado o si el otro me aliena, no puedo conformarme con recurrir a la filosofía de Sartre para convencerme de que nada de esto ocurre de verdad y que en el fondo soy absolutamente libre, pues la libertad es una cualidad de mi ser, es mi ser mismo y no puede ser limitada por nada. Entonces, la libertad no puede ser un fin que se tenga que conquistar mediante la acción colectiva, la liberación para el Sartre de *El ser y la nada* es individual y permanece al nivel de la conciencia; por eso, aislada, le resulta más difícil transformar la realidad social. Simplemente –y en estos momentos- representa un recurso subjetivo para enfrentarse a la seguridad del mundo cotidiano, al mundo inauténtico burgués y superarlo. Su convicción teórica de que al ser ontológicamente diferente de lo exterior siempre puedo trascender la situación mediante un movimiento subjetivo, no estaba tan claro en la

---

<sup>238</sup> *Ibid.*, p. 671. (Original, p. 594)

práctica, y si lo estaba porque se mantenía en sus posiciones, el resultado no era el deseable.

Si la obra de Sartre fue concebida con una intención moral clara: enfrentarse a la inautenticidad del mundo burgués y superarlo. Ahora, el nuevo contexto histórico le planteaba otros problemas para los que el recurso a la libertad absoluta y a la autenticidad, no tenían una solución eficaz e inmediata. Es más, la idea de libertad absoluta puramente individual y subjetivista, era insuficiente.

En cambio, para Beauvoir las posibilidades concretas que cada uno tiene para realizarse como libertad son limitadas, hasta el punto de que alguien desde el exterior puede aumentarlas o disminuirlas. De modo que, según Beauvoir, la situación puede favorecer o coartar la libertad. Por eso, en sus ensayos morales, aunque el punto de partida es el existencialismo sartriano de *El ser y la nada*, muestra que la libertad no es absoluta en situaciones de opresión. Beauvoir piensa, al igual que Sartre, que todos los seres humanos nacemos libres, pero esta libertad originaria es una libertad natural, dada, propia de nuestra facticidad y contingencia que no es aún libertad moral. Luego, nos encontramos con diferentes situaciones que nos ayudan o nos dificultan en nuestra tarea de asumir la libertad y de poder llevarla a cabo mediante la acción; dos hechos que para Beauvoir van unidos. La libertad sólo es auténtica si se realiza y, por lo tanto, un ser humano es libre si tiene la posibilidad de trascenderse mediante la acción hacia un futuro abierto.

Beauvoir difiere de Sartre al afirmar que la situación es determinante y hace que para muchos individuos sea muy difícil o hasta imposible asumir y realizar la libertad, pues carecen de los medios necesarios que les

permitan cambiar su situación o incluso pensarla de otra manera. Por eso, no podemos juzgarles diciendo de ellos que ocultan su libertad, puesto que se les esclaviza o engaña, y su situación se les presenta como natural e inmutable y por lo tanto como incuestionable. Ahora bien, si la liberación se presenta como posible y se renuncia a la posibilidad de liberarse, se está cometiendo una falta moral, según las exigencias de la ética existencialista. Esta es la distinción que en *El segundo sexo* hará entre una inmanencia *consentida* y una inmanencia *infligida*. La inmanencia es el modo de existir propio de los objetos y consiste en no hacer “nada”, no asumir la libertad, no proyectarse, es justo lo contrario de existir como trascendencia humana. La inmanencia es consentida cuando un sujeto, por comodidad ontológica, esto es, por no asumir su verdadero *ser* con todas las exigencias de libertad y responsabilidad que conlleva, elige vivir al abrigo de otro ser que asumirá por él ese papel de sujeto trascendente. La inmanencia es infligida cuando un sujeto impone a otro, mediante la violencia y la opresión, que se asuma como objeto inmanente contra su voluntad de afirmarse como sujeto.

Por el contrario, para el Sartre del *Ser y la nada* el ser humano es siempre libre y responsable de su situación. Comprender la situación es ser capaz de transformarla:

Cualquiera que fuere la situación en que se encuentre —el ser humano— debe, pues, asumirla enteramente con su coeficiente de adversidad propio, así sea insostenible; debe asumirla con la orgullosa conciencia de ser autor de ella, pues los mayores inconvenientes o las peores amenazas que pueden tocar a mi persona sólo tienen sentido en virtud de mi proyecto y aparecen sobre el fondo del comprometimiento que soy.<sup>239</sup>

---

<sup>239</sup> *Ibid.*, 675. (Original, p. 598)

Para Sartre, la situación es proyectada o planteada por el sujeto, por eso afirma que “soy yo quien elige el coeficiente de adversidad de las cosas” o que “no hay situación sino por la libertad.” En este sentido, la situación no puede ser un obstáculo para mi libertad puesto que existe por ella y su razón de ser es trascenderla.

La muerte también pertenece a la situación. Se suele pensar en la muerte como algo “inhumano” puesto que no se puede experimentar la muerte propia de manera consciente, sin embargo para Sartre “la muerte es un fenómeno humano, es el fenómeno último de la vida, vida todavía.”<sup>240</sup> Y también es un fenómeno absurdo, en el sentido de contingente, como el propio nacimiento, puesto que aunque sea una necesidad biológica, no podemos prepararnos realmente para morir. Un ejemplo que Sartre pone para demostrar esta absurdidad es el del condenado a muerte que se prepara para morir y fallece a causa de una gripe poco antes de la fecha de su ejecución. Otro ejemplo, esta vez literario, es el de Pablo en *El muro*<sup>241</sup> que pasa toda la noche pensando en cómo se enfrentará a su fusilamiento en la mañana y que por una disparatada carambola se libra de ser ejecutado. En efecto, “uno puede – como afirma Sartre- esperar *una* muerte particular, pero no *la* muerte.”<sup>242</sup> La muerte tampoco es, como se piensa a menudo, una posibilidad dentro de mi proyecto fundamental, o la posibilidad de no realizar mis proyectos, ni la posibilidad de dejar de existir. Según Sartre:

La muerte no es *mi* posibilidad de no realizar más presencia en el mundo, sino *una* nihilización siempre posible de mis posibles, que está fuera de mis posibilidades (...) la muerte lejos de ser mi posibilidad propia, es un *hecho contingente* que, en tanto que tal, me escapa

---

<sup>240</sup> *Ibid.*, p. 651. (Original, p. 577)

<sup>241</sup> Jean-Paul Sartre, *Le mur*, Paris, Gallimard, 1984.

<sup>242</sup> Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 2010, p. 548. Traducción castellana: *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1983, p. 652.

por principio y pertenece originariamente a mi facticidad. No puedo ni descubrir mi muerte, ni esperarla (...) La muerte es un puro hecho, como el nacimiento; nos viene desde afuera y nos transforma en afuera. En el fondo, no se distingue en modo alguno del nacimiento, y a esa identidad del nacimiento y la muerte denominamos facticidad.<sup>243</sup>

Si fuese una posibilidad tendría que poder llevarse a cabo y se debería poder reflexionar sobre ella después. De ahí, lo absurdo de prepararse para la muerte. También sería absurdo querer escapar a la contingencia y la facticidad de la muerte por el suicidio, no podemos escapar a esta necesidad de la muerte puesto que este hecho se producirá irremediabilmente. De manera que la muerte no es una estructura del ser-para-sí, es un hecho, pertenece a la facticidad, a lo dado, a la situación, es el final de la situación. Según Sartre, la muerte no nos revela nuestra finitud, la finitud sí es una estructura del para-sí necesaria para la acción, para la elección de unos determinados fines y la exclusión de otros, pues todos los proyectos son finitos, es decir, temporales. En efecto: “La realidad humana seguiría siendo finita aunque fuera inmortal, porque se *hace* finita al elegirse humana (...) tanto el inmortal como el mortal nace múltiple y se hace uno.”<sup>244</sup>

Es cierto que todo ser humano espera alcanzar una plenitud de ser que se le escapa en vida y que sólo se alcanza una vez llega la muerte, mientras tanto el ser humano espera, no a la muerte, sino a esa plenitud de ser, por eso, para alcanzarla, se proyecta en la acción, planea fines, y espera hasta lograrlo.

El para-sí espera siempre que haya un después, y como después de la muerte no hay nada, el para-sí no puede tener a la muerte como su

---

<sup>243</sup> *Ibid.*, pp. 656 y 666. (Original, p. 590)

<sup>244</sup> *Ibid.*, p. 667. (Original, p. 591)

posibilidad propia o como una de sus posibilidades. En la muerte alcanzamos el *sí* pero sin ser ya *para-sí*. Como ya vimos, sólo el pasado puede ser al modo del en-sí, y la muerte es la encargada de convertir nuestra vida en pasado, así afirma Sartre: “Por este último término, se efectuaría de una vez por todas la reasunción de nuestro pasado (...) la curva de nuestra vida quedaría fijada para siempre. En una palabra, se cerraría la cuenta –por la muerte- uno (...) queda por fin *siendo* irremediabilmente lo que *ha sido*.”<sup>245</sup>

Cuando el para-sí deja de existir, el sentido de su vida ya no queda en sus manos sino en la de los *otros*, son los *otros* los que transforman ese ser, que es su pasado, en *en-sí* y le dan infinitas significaciones. De modo que al morir quedamos irremediabilmente alienados por el otro, el otro nos convierte en objeto, en ser-en-sí, en cosa. “Así, -afirma Sartre- la sola existencia de la *muerte* nos aliena íntegros, en nuestra propia vida, a favor del otro. Estar muerto es ser presa de los vivos.”<sup>246</sup> La relación que mantenemos con los muertos corresponde a la estructura del ser-para-otro, sin embargo, en vida existe la posibilidad para uno de los sujetos de nihilizar su objetivación, de rechazar su objetivación y de transformar así al otro en trascendencia-trascendida. Pero al morir sólo existimos para-otro y su punto de vista sobre nosotros es el que prevalece, puesto que recibimos de él nuestro sentido, nuestro significado.

Son los otros los que juzgarán mi vida como un destino, mi pasado como un en-sí, sin que yo pueda hacer nada, sin que yo sea responsable de esa alienación. Sin embargo, esta opinión que se formen los otros de mí nunca será objetiva ni definitiva, sino siempre cambiante. “La vida muerta –

---

<sup>245</sup> *Ibid.*, p. 658. (Original, p. 583)

<sup>246</sup> *Ibid.*, p. 664. (Original, p. 588)

afirma Sartre- tampoco cesa de cambiar, pero no se hace, sino que es hecha.”<sup>247</sup> Cada individuo juzgará a los muertos, los recordará o los ignorará, teniendo en cuenta sus propios fines.

La muerte, en tanto que parte integrante de la situación, nos revela que “no hay situación privilegiada”, es decir, no hay situación mejor o peor, que aumente o coarte mi libertad: “no hay situación –piensa Sartre- en que el peso de lo *dado* sofoque la libertad (...) ni, recíprocamente, situación en que el para-sí sea *más libre* que en otras.”<sup>248</sup> La muerte, como los otros aspectos de la situación, condiciona mi libertad pero, según Sartre, no la limita, por eso afirma que: “la muerte no es en modo alguno obstáculo para mis proyectos: es sólo un destino de *estos proyectos en otra parte*. No soy “libre para la muerte”, sino que soy un libre mortal.”<sup>249</sup>

---

<sup>247</sup> *Ibid.*, p. 663. (Original, p. 588)

<sup>248</sup> *Ibid.*, p. 671. (Original, p. 594)

<sup>249</sup> *Ibid.*, p. 668. (original, p. 592)



### *La posesión y la alienación:*

Para Sartre, todas las conductas humanas se explican con relación a tres categorías fundamentales: *tener*, *hacer* y (deseo de) *ser*. Deseamos *tener* algo, *hacer* tal cosa y *ser* alguien. Las dos primeras categorías remiten siempre a la tercera. Es decir, la acción *concreta* del ser humano consiste en *hacer* y en *tener* con vistas a un fin *abstracto*. El deseo de *ser* es común a todos los existentes, aunque cada uno intente alcanzarlo por sus propios medios y de manera individual y única.

El deseo, -afirma Sartre- es falta de ser. En cuanto tal, está directamente *llevado sobre* el ser del cual es falta. Este ser, (...) es el en-sí-para-sí, la conciencia hecha sustancia, la sustancia hecha causa de sí, el Hombre-Dios. Así, el ser de la realidad humana no es originariamente una sustancia sino una relación vivida: los términos de esta relación son el En-sí originario, fijado en su contingencia y su facticidad, cuya característica esencial es el *ser*, el *existir*; y el En-sí-para-sí o valor, que es como el Ideal del En-sí contingente y se caracteriza como estando allende toda contingencia y toda existencia. El hombre no es ni uno ni otro de estos seres, pues *no es*: él es lo que no es y no es lo que es, es la nihilización del En-sí contingente, en tanto que el sí-mismo de esta nihilización es su huida hacia adelante en dirección del En-sí causa de sí. La realidad humana es puro esfuerzo por hacerse Dios, sin que este esfuerzo tenga ningún substrato dado, sin que haya *nada* que se esfuerce así. El deseo expresa este esfuerzo.<sup>250</sup>

El ser humano desea ser En-sí pero conservando las características del para-sí porque es “falta de ser”, esto es, desea ser En-sí-para-sí (o Dios). Sin embargo, el deseo no es solamente deseo de ser en-sí-para-sí, sino también deseo de poseer algo. La *nada* que el ser humano *es* le lleva a querer apropiarse del mundo, del ser del en-sí a través de la apropiación de los objetos. El arte, el deporte, el conocimiento y el juego son actividades de apropiación a través de las cuales el ser humano establece una relación de propiedad con el objeto.

---

<sup>250</sup> *Ibid.*, p. 701-702. (Original, p. 621)

Mediante la creación artística y artesanal hago que un objeto exista *por mí* y establezco así con él una relación de propiedad. El objeto creado por mí me pertenece, es *mío* pero no *yo*, es necesario que tenga una existencia independiente, separada de la mía como en-sí, para que no se confunda conmigo. Es decir, que en esa relación de propiedad aparezcan las características del *yo*: intimidad, traslucidez del pensamiento, y las características del *no-yo*: opacidad, indiferencia del en-sí, que corresponden al objeto artístico o artesanal y de uso que he creado y que se convierten en mi obra.

El conocimiento científico y de un modo más general el conocimiento en tanto que conciencia intencional que se dirige al fenómeno, también es un acto de apropiación, una de las formas del *tener*, de apropiarse del mundo: “La verdad descubierta –afirma Sartre- como la obra de arte, es *mi* conocimiento (...) Por mí se revela una faz del mundo, y a mí se me revela. En este sentido, soy creador y poseedor.”<sup>251</sup>

Sartre compara el acto de conocer con el apetito sexual y alimentario: “la vista es goce; ver es *desflorar* (...) Conocer es comer con los ojos.”<sup>252</sup> Al igual que ocurre con la obra de arte y de artesanía, el objeto de conocimiento es *mío* pero se distingue de mí, es *yo* y *no-yo*, tiene la exterioridad del en-sí. “El objeto conocido –dice Sartre- es *mi pensamiento como cosa* (...) lo que deseo es (...) captar mi pensamiento como cosa y la cosa como pensamiento *mío*.”<sup>253</sup> Es como si conocer el objeto me hiciese poseedor de él, mantengo con él una relación de apropiación. Por eso

---

<sup>251</sup> *Ibid.*, p. 704. (Original, p. 623)

<sup>252</sup> *Ibid.*, p. 705. (Original, p. 624)

<sup>253</sup> *Ibid.*, p. 706. (Original, p. 625)

decimos de alguien que es el inventor de tal cosa, el descubridor de tal otra o el padre o la madre de tal ciencia.<sup>254</sup>

El juego es una actividad apropiadora que apunta también al deseo de *ser* y que parte de la libertad humana, puesto que el juego es una actividad creada por el ser humano, él ha inventado las reglas que hay que obedecer y las consecuencias que se derivan de su cumplimiento o de la infracción están directamente relacionadas con esos principios que se han establecido previamente desde la libertad humana.

El ser humano se apropia libremente, pues decide si obedece las reglas del juego o no, de un mundo creado artificialmente con sus normas y valores.

Otro acto de apropiación es el deporte. Los deportistas tratan, a través de sus récords y hazañas, de apropiarse del mundo en tanto que ser-en-sí, y de mantener una relación con él, por ejemplo con la montaña escalada o esquiada, que se base en la síntesis del yo y no-yo, o lo que es lo mismo que sea *mío*, mi posesión, pero que no se confunda conmigo, que permanezca intacto después de mi ardua conquista, pues la naturaleza me ofrece resistencias que puedo vencer, que posibilitan mi acción y que confirman mi libertad. “El deporte, en efecto, es –afirma Sartre- la libre transformación de un medio del mundo en elemento sustentador de la acción. En ello es, como el arte creador.”<sup>255</sup> Al mismo tiempo, las resistencias que me impone la naturaleza en este esfuerzo por poseer, aunque sólo sea simbólicamente, el mundo representan, según Sartre, la lucha de las conciencias: “Aquí, la nieve es asimilada al *otro*, y las

---

<sup>254</sup> Cf. Jorge Martínez Contreras, *Sartre, la filosofía del hombre*, p. 189.

<sup>255</sup> Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 2010, p. 627. Traducción castellana: *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1983, p. 708.

expresiones corrientes de “domar”, “vencer”, “dominar”, etc. Señalan muy bien que se trata de establecer entre yo y la nieve la relación entre amo y esclavo.”<sup>256</sup>

Vemos pues, que las actividades de apropiación del ser humano remiten a cierto deseo de *ser* que está causado por la falta de *ser* que el ser humano es, y que, por otra parte, reflejan la lucha de las conciencias entre *yo* y el *otro*.

Pero, todos los actos de apropiación están condenados al fracaso. Cualquier intento de poseer al otro o de poseer el mundo a través de los objetos será inútil. El ser humano jamás logrará con ello alcanzar lo que le *falta*: el en-sí-para-sí. No obstante, el ser humano se esfuerza por realizar una posesión imposible, un ideal de unión entre el yo (el poseyente) y el no-yo (la cosa poseída).

Poseer –afirma Sartre- es unirse al objeto poseído bajo el signo de la apropiación; querer poseer es querer unirse al objeto por medio de esa relación. Así, el deseo de un objeto particular no es simple deseo de ese objeto, sino el deseo de unirse al objeto por una relación interna, de modo de constituir con él la unidad “poseyente-poseído”. El deseo de *tener* es, en el fondo, reductible al deseo de estar, con respecto a cierto objeto en cierta *relación de ser*.<sup>257</sup>

El ser humano quiere alcanzar un imposible: la identificación entre el para-sí y el en-sí que posee; quiere que sus posesiones le confieran un ser: “la totalidad de mis posesiones –dice Sartre- refleja la totalidad de mi ser. Soy lo que *tengo*.”<sup>258</sup> Pero es necesario que en la posesión del objeto el en-sí me pertenezca conservando su independencia. De modo que sea los objetos que poseo pero que ellos estén fuera, frente a mí y que pueda

---

<sup>256</sup> *Ibid.*, p. 712. (Original, p. 631)

<sup>257</sup> *Ibid.*, p. 716. (Original, p. 635)

<sup>258</sup> *Ibid.*, p. 719. (Original, p. 637)

identificarme con ellos. La posesión conduce al ser humano a definirse por lo que él no es y a alienarse en el objeto poseído: “En la relación de posesión, el término fuerte es la cosa poseída; fuera de ella, nada soy sino una nada poseyente, nada más que pura y simple posesión, un incompleto, un insuficiente, cuya suficiencia y completez están en ese objeto ahí.”<sup>259</sup>

Gracias a la posesión creo alcanzar el ideal de ser mi propio fundamento, de ser en-sí-para-sí, creo recuperar mi ser-afuera pues al identificarme con mis objetos poseídos existo al modo de un en-sí y esta manera de existir se asemeja a la de ser-para-otro, entonces poseo mi ser-para-otro. “Así, -dice Sartre- la posesión es, además, una *defensa contra el otro*. Lo mío soy yo como no-subjetivo, en cuanto soy su libre fundamento.”<sup>260</sup> Sin embargo, la posesión no me hace ser fundamento de mí mismo y para que la posesión de algo fuese completa debería poder apropiármelo sin cesar, sólo la utilización continua de un objeto haría aparecer ese objeto a mis ojos como mío. “Por eso –afirma Sartre- la *propiedad* aparece al propietario a la vez como dada de una vez, en lo eterno, y como necesitada de la infinitud del tiempo para realizarse.”<sup>261</sup> Pero esta idea de apropiación por medio del uso también nos conduce, según Sartre, al fracaso pues la muerte limitaría la posesión.

El reconocimiento de este fracaso, de la imposibilidad de poseer un objeto, provoca en algunas personas un deseo voraz de destrucción. La destrucción es una conducta de apropiación semejante a la creación. En la

---

<sup>259</sup> *Ibid.*, p. 720. (Original, pp. 637-638)

<sup>260</sup> *Ibid.*, p. 720. (Original, p. 638)

<sup>261</sup> *Ibid.*, p. 721. (Original, p. 638)

creación empleo mi libertad en darle forma a la materia y crear un en-sí, en la destrucción, en cambio, transformo ese en-sí en nada. Para Sartre:

La destrucción realiza –quizá más finamente que la creación- la apropiación, pues el objeto destruido ya no está ahí para mostrarse impenetrable. Tiene la impenetrabilidad y la suficiencia de ser del en-sí que *ha sido*; pero, al mismo tiempo, tiene la invisibilidad y la translucidez de la nada que soy, puesto que *ya no es*.<sup>262</sup>

La generosidad también representa una conducta de apropiación por destrucción, dar un objeto es como destruirlo, pues después de obsequiarlo no queda nada.

Estas conductas cotidianas y diversas que están originadas por la falta de ser que es el para-sí, expresan el deseo de tener, de apropiarse del mundo a través de un objeto particular. El deseo de tener es inseparable del deseo de ser, pues la posesión apunta a alcanzar ese ideal, por otra parte inalcanzable, que es el en-sí-para-sí, es decir, el para-sí como fundamento del en-sí y de sí mismo en tanto que en-sí por medio de la posesión.

El ser humano que practica conductas de apropiación corre el riesgo de ser alienado por el objeto, pues estas actividades están desde el principio condenadas al fracaso. La posesión apunta a alcanzar ese ideal, por otra parte inalcanzable, que es el en-sí-para-sí, es decir, el para-sí como fundamento del en-sí y de sí mismo en tanto que en-sí por medio de la posesión. Sartre piensa que si el ser humano reflexionase de manera auténtica acerca de este proyecto se daría cuenta de que es absurdo intentar fundar su ser y ser la causa de sí mismo. Sin embargo, también advierte que esta búsqueda de ser causada por la nada que es el ser

---

<sup>262</sup> *Ibid.*, p. 722. (Original, p. 639)

humano es lo que lo define como tal y, en cuanto tal, el ser humano es una *pasión inútil*.

Simone de Beauvoir, en *Para una moral de la ambigüedad*, también aborda esta problemática, compartiendo los planteamientos de Sartre, pero ella trata de superar el constante fracaso al que apunta *El ser y la nada*:

En su vana tentativa por ser Dios, el hombre se hace existir como hombre, y se satisface con esta existencia, coincide exactamente con ella. No le está permitido existir sin tender hacia ese ser que nunca será; pero le es posible querer esta tensión, incluso con el fracaso que supone. Su ser es carencia de ser, pero hay una manera de ser de esa carencia que es precisamente la existencia.<sup>263</sup>

Es decir, que es propio del existente humano buscar ese ser que él no es, a pesar de que le es imposible existir al modo del en-sí, esto es, de coincidir consigo mismo, de alcanzar la plenitud del ser y de ser fundamento de sí mismo. Por eso sólo el ser humano que viva esta tensión y que asuma al mismo tiempo este fracaso ontológico aceptará *existir* de manera auténtica y renunciará a *ser*. Sus palabras expresan una actitud ética, un compromiso ético con la autenticidad.

Sin embargo, esta actitud de autenticidad no es la más extendida; lo auténticamente moral sería que el ser humano renunciase a *ser* para existir libremente y que renunciase a toda posesión, pues la posesión conduce a la alienación. No obstante, lo que suele ocurrir es que el ser humano se aliene en los objetos con el fin de alcanzar un ser. Esta tendencia a la alienación derivada de la angustia que experimenta el ser humano ante su libertad, que le lleva a huir de sí mismo y a buscarse en

---

<sup>263</sup> Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Paris, Gallimard, 1964, p. 17. Traducción castellana: *Para una moral de la ambigüedad*, Buenos Aires, la Pléyade, 1972, p. 15.

las cosas y en el otro, es originaria, ya que desde niños buscamos el ser y queremos encontrarnos en la imagen externa que nos otorgan los adultos, la de nuestro ser como en-sí por la mirada del otro, y cuando crecemos también alienamos nuestra existencia en los objetos, en nuestras creaciones, posesiones, en nuestro dinero y hasta en el *otro*. Parece que el ser humano sólo logra captarse por medio de la alienación.

Beauvoir en *El segundo sexo* fundamenta la opresión de la mujer en la constitución ontológica sartriana y se deriva de la consecuente pretensión originaria de la conciencia del ser humano a la dominación y posesión del *otro*. La mujer, afirma Beauvoir: “es para el hombre una compañera sexual, una reproductora, un objeto erótico, la Alteridad a través de la cual se busca a sí mismo.”<sup>264</sup> Es decir que, lo que busca la conciencia además de la dominación de otra conciencia es verse *confirmada* por esa a quien domina.

El hombre establece con la mujer relaciones de propiedad y de posesión. Sin embargo, como hemos visto con Sartre, todo lo que poseemos nos posee a su vez y en el matrimonio, según Beauvoir, encontramos de nuevo la dialéctica del amo y el esclavo, el amo que oprime es a su vez oprimido: la esposa le exige al esposo dinero y éxitos en los que alienarse, pues su vida depende de él. Lo mismo puede ocurrir también en el caso de la madre que se aliena en el hijo para participar de sus logros o que se aliena en la hija para encontrar su doble o para vivir a través de ella la vida que nunca pudo vivir. Sin embargo, todos estos esfuerzos terminan en fracaso, Para el existencialismo ningún ser humano, ya sea mujer u hombre, puede ignorar la verdad de su ser. La única salida

---

<sup>264</sup> Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 2009, p. 106. Traducción castellana: *El segundo sexo*, Madrid, Cátedra, 2005, p. 121.

posible es realizar la existencia en medio de la angustia a través de la libertad asumiendo nuestro verdadero ser.



## LA ÉTICA EXISTENCIALISTA DE SIMONE DE BEAUVOIR

Sartre había publicado en 1943 *El ser y la nada* un ensayo de ontología fenomenológica que dejaba entrever una clara intención moral de fondo. De hecho, la obra termina anunciando la futura elaboración de una ética, que sin embargo nunca llegó a desarrollar por completo ya que abandonó este proyecto y dejó inéditas sus *Notas para una moral*, que fueron escritas durante los años 1947 y 1948, y publicadas en 1983, pasados tres años de su fallecimiento, tal y como él deseaba. En 1975 Sartre se entrevistó con Michel Contant, a quien le confesó que las razones de este abandono tenían que ver con “una idea que debía ser introducida y que no ha sido escrita”<sup>265</sup> debido a “un obstáculo insalvable.”<sup>266</sup> Y añade que será al lector a quien corresponderá interpretar el texto y llegar más lejos.

Pienso, que las verdaderas causas de esta renuncia pudieron estar motivadas por las dificultades que encontró para fundamentar una nueva moral a partir de las conclusiones a las que conducía la ontología y la antropología de *El ser y la nada*. El problema es que la moral que Sartre quería defender no era precisamente la que se derivaba de aquellos principios, porque la *separación ontológica de las conciencias* tenía de conflicto y, por lo tanto, de fracaso, todas las relaciones humanas.

Simone de Beauvoir en cambio sí que escribió su propia moral existencialista. Tan solo un año más tarde, en 1944, publicó en la editorial Gallimard el primero de sus ensayos morales titulado *¿Para qué la acción?*

---

<sup>265</sup> Jean-Paul Sartre, *Situations X*, Paris, Gallimard, (1947-1976), p. 207. Traducción castellana: *Situaciones X*, Buenos Aires, Losada, (1947-1976), p. 207.

<sup>266</sup> *Ibid.*, p. 208. (Original, p. 208)

La obra surgió a partir de una propuesta del editor Grenier, que interesado en reunir en volúmenes diferentes ensayos que mostraran las tendencias ideológicas de la época, invitaba a la filósofa a expresar su posición filosófica y política. Beauvoir en un principio rechazó la oferta, pero alentada por Sartre terminó por aceptarla. En *¿Para qué la acción?* Beauvoir aborda desde un punto de vista existencialista, diversos problemas de la acción moral: la relación con los otros, el fin de la acción, el alcance de los proyectos.

Su preocupación por la moral se mantuvo y en 1947 publicó su segundo ensayo filosófico *Para una moral de la ambigüedad*. Sin embargo, esta vez la motivación no fue exclusivamente moral; ante las críticas y malentendidos de que era objeto el existencialismo, que se centraban especialmente en *El ser y la nada*, Beauvoir sintió la necesidad de defenderlo. Por otra parte, pensaba que se podía fundar una moral a partir de *El ser y la nada* si se convertía el vano deseo de ser en una asunción de la existencia, lo que daba lugar a una ética de la autenticidad. Por lo tanto fue ella la que asumió finalmente la tarea de escribir la moral que se desprendía de la obra de Sartre.

A continuación trataré de reconstruir esa moral a partir de las ideas y conceptos fundamentales que aparecen en sus escritos morales.

### *La trascendencia:*

Aunque Beauvoir no escribe una ontología ni una antropología, sí que se puede deducir una determinada concepción ontológica y antropológica de sus escritos.

Beauvoir define al ser humano en términos de trascendencia, la conciencia del ser humano es –tal y como la define Sartre y así también lo entiende Beauvoir- intencional y se dirige, se trasciende hacia otra cosa que ella misma no es. Él pone la “nada” de su ser, que es la conciencia, para que el ser se revele, adquiera una significación. Por otro lado, esa falta de ser que el ser humano es, le lleva a querer coincidir con el ser en su plenitud. Este deseo de ser al modo del en-sí conservando ciertos atributos del para-sí es, como vimos con Sartre, inalcanzable y termina en fracaso pero el ser humano, según Beauvoir, convierte en triunfo esta derrota cuando lo que se propone es develar el ser, dotarlo de significado, presenciarlo. Porque es precisamente la no coincidencia de mi ser lo que me permite verlo. Simone de Beauvoir nos lo ejemplifica diciendo que es la distancia entre mis ojos y el paisaje que contemplo, lo que me permite, precisamente, contemplarlo.

Por eso, Beauvoir afirma que:

La pasión del hombre es inútil, no existe para él ningún medio de convertirse en ese ser que no es (...) el hombre es un ser que se hace carencia de ser con el fin de tener ser (...) En su vana tentativa por ser Dios, el hombre se hace existir como hombre, y se satisface con esta existencia, coincide exactamente con ella. No le está permitido existir sin tender hacia ese ser que nunca será; pero le es posible querer esta tensión,

incluso con el fracaso que supone. Su ser es carencia de ser, pero hay una manera de ser de esa carencia que es precisamente la existencia.<sup>267</sup>

Esa pretensión de los existentes por ser Dios, o mejor, por existir a la manera de Dios es descrita por Sartre en *El ser y la nada* como el deseo de realización de la síntesis del en-sí-para-sí, y aunque el ser humano no pueda existir sin tender hacia ese ser que él mismo no es, puede, sin embargo, querer esta tensión y asumirla junto con el inevitable fracaso que comporta. Cuando el ser humano asuma este fracaso ontológico y comprenda que no puede superarlo renunciará a ser para existir.

El ser humano tiene que trascenderse para ser y él es existiendo, dirigiéndose hacia el ser, apuntando hacia el futuro, persiguiendo fines. Al ser humano no le gusta el reposo; incluso cuando descansa su pensamiento planea nuevos proyectos y desde ese momento ya se está trascendiendo. Beauvoir recoge la afirmación de Heidegger, según la cual “el hombre es un ser de lejanías, está siempre *más allá*.”<sup>268</sup> Si el ser humano es trascendencia no existe para él ningún paraíso: “el paraíso – afirma Beauvoir- es el descanso, es la trascendencia abolida, un estado de cosas que se da y que no va a ser superado.”<sup>269</sup>

Beauvoir en *¿Para qué la acción?* se sirve de la conversación entre Pirro y Cineas, los personajes de la obra de Plutarco *Vidas paralelas* para mostrar dos actitudes distintas ante la vida: Cineas es un sabio que reflexiona desde la distancia, que no actúa, que no se compromete y por lo tanto no se proyecta, permanece en la inmanencia que es el estado

---

<sup>267</sup> Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Paris, Gallimard, 1964, p. 17. Traducción castellana: *Para una moral de la ambigüedad*, Buenos Aires, La Pléyade, 1972 pp. 13 y 15.

<sup>268</sup> Simone de Beauvoir, *Pyrrhus et Cinéas*, Paris, Gallimard, 1964, p. 256. Traducción castellana: *¿Para qué la acción?*, Buenos Aires, La Pléyade, 1972, p. 28.

<sup>269</sup> *Ibid.*, p. 29. (Original, p. 257)

propio de los objetos, ignora lo propiamente humano, el sentido de la existencia, quisiera detener el movimiento de la trascendencia que es el movimiento propio de la existencia y que consiste en ir hacia adelante a través de la elección de un proyecto y la realización de actos que nos conduzcan a él. Pero como Cineas no consigue detener este movimiento, fracasa. Pues aunque predique y opte por la inmovilidad, ya está decidiendo, actuando y tomando partido. Pirro, en cambio, se propone fines sin cesar, se proyecta en la acción, vive en el mundo comprometiéndose. Si la trascendencia en Sartre es ontológica, es una cualidad del ser (humano), en Beauvoir es además concebida según un criterio moral: todos los existentes pueden trascenderse pero no todos eligen la trascendencia.

Así describe Beauvoir este ejemplo del movimiento propio de la existencia humana que es la trascendencia:

Plutarco cuenta que un día Pirro hacía proyectos de conquista: “Primero vamos a someter a Grecia”, decía. “Y después”, le pregunta Cineas. “Ganaremos África”. “¿Y después de África?” “Pasaremos al Asia, conquistaremos Asia Menor, Arabia”. “¿Y después?” “Iremos hasta las Indias”. “¿Y después de las Indias?”. “¡Ah!”, dice Pirro, “descansaré”. “¿Por qué no descansar entonces, inmediatamente?”, le dice Cineas. Cineas parece sabio. ¿Para qué partir si es para volver?<sup>270</sup>

Pero Pirro parte porque encarna la trascendencia humana que se proyecta en la acción en busca de fines. Para él, la trascendencia no es sólo un rasgo de la naturaleza humana sino también, una actitud moral a través de la cual se compromete en proyectos para alcanzar fines. Si como dice Beauvoir “Pirro habla de descansar (es) porque no tiene imaginación;

---

<sup>270</sup> *Ibid.*, p. 15 (Original, p. 240)

de regreso a su casa, cazará, legislará, volverá a partir a la guerra; si trata verdaderamente de descansar, no hará sino aburrirse.”<sup>271</sup>

---

<sup>271</sup> *Ibid.*, p. 29. (Original, p. 257)

### *Los fines y los valores:*

El fin alcanzado supone siempre un nuevo punto de partida, en eso consiste la trascendencia. Ahora bien, alcanzar un fin y proyectar uno nuevo, no le resta sentido o importancia a ese fin anterior que, además, siempre puede ser retomado. Así pues, aunque cada fin pueda ser superado, no puede ser considerado un medio con relación a otro fin futuro o más amplio, ningún fin puede perder el sentido que le ha dado el proyecto. El proyecto es singular y, por ende, finito: una vez se ha alcanzado ese fin seguimos proyectándonos hacia otros. Por eso, el ser humano no puede abrazar lo universal y lo infinito. Beauvoir comparte con Sartre la idea de finitud y de muerte y la crítica a Heidegger sobre este asunto. Mientras vivo la muerte no es, o en palabras de Sartre, la muerte no es mi posibilidad, mi muerte es para-otro no para mí. El proyecto auténtico del ser humano no es ser para la muerte como afirma Heidegger:

Así no se es para morir: –dice Beauvoir- se es, sin razón, sin fin. Pero como Jean Paul Sartre ha mostrado en *El ser y la nada*, el ser del hombre no es el ser fijo de las cosas: el hombre tiene que ser su ser; a cada instante busca hacerse ser, y ése es su proyecto. El ser humano existe bajo la forma de proyectos que no son proyectos hacia la muerte, sino proyectos hacia fines singulares.<sup>272</sup>

Por otra parte, el sentido del fin no puede separarse del proyecto, como tampoco el proyecto del fin.

El espíritu de seriedad –dice Beauvoir, que toma este concepto de Sartre- pretende separar el fin del proyecto que lo define y reconocerle un valor en sí: cree que los

---

<sup>272</sup> *Ibid.*, pp. 66-67. (Original, p. 300)

valores están en el mundo, antes que el hombre, sin él; el hombre no haría sino recogerlos.<sup>273</sup>

Para Beauvoir proyecto y fin son un todo inseparable, son una misma cosa. Quienes pretenden separarlos y consideran esta relación como un juego banal, niegan la existencia de los valores y, por ende, la trascendencia del ser humano, pues reducen su libertad a pura immanencia. Los fines, como los valores, son elegidos por el ser humano, él convierte el fin en valor, su libertad es creadora. Beauvoir, siguiendo a Spinoza, Hegel y Sartre, desmiente la objetividad de los valores y rechaza la idea de que son exteriores al sujeto. Asimismo, repudia la actitud de mala fe de quienes ostentan el espíritu de seriedad, que recurren a la falsa objetividad, a la seguridad del mundo formal y de los valores prefabricados, debido a la angustia que experimentan ante su libertad.

El existencialismo no plantea como absolutos los valores y los fines hacia los cuales se proyecta la trascendencia humana. Cuando el ser humano comprenda que no existe una objetividad inhumana, renunciará a todo absoluto externo, a toda justificación extrínseca; no buscará fuera de sí mismo la garantía de su existencia y dejará de creer en valores incondicionados, pues es precisamente la existencia humana quien hace surgir los valores en el mundo, y las empresas humanas se juzgarán a partir de estos valores.

Cuando el ser humano se plantea sus fines debe reflexionar sobre ellos y sobre los medios que va a emplear, para comprobar que no se contradigan. Pero en el ámbito de la acción moral no puede decidirse universal y abstractamente sobre la relación medios-fines, es necesario

---

<sup>273</sup> *Ibid.*, p. 31. (Original, p. 259)

decidir y arriesgarse en cada caso particular, teniendo en cuenta que la posibilidad de fracaso está siempre presente. Deberemos pues encontrar un equilibrio entre el fin y los medios, sin olvidar que el fin no está fijado de antemano y para siempre, sino que se define a lo largo del camino que a él conduce, y donde la ambigüedad se nos aparecerá constantemente.



### *El fin de la acción moral:*

Beauvoir se pregunta ¿cuál es el fin al que tienden nuestros proyectos y cuál es su alcance?

Muchas personas acuden a Dios para justificar sus acciones, afirman obedecer la voluntad divina. Pero si conciben a Dios como infinito y completo, es plenitud de ser y, por tanto, carece de voluntad, de proyecto; es universal, inmutable y eterno, no cabe comunicación alguna con Él de la que puedan extraer la guía de su acción.

Y lo universal –afirma Beauvoir- es silencio. No reclama nada, no promete nada, no exige ningún sacrificio, no dispensa castigo ni recompensa, no puede justificar nada, no condenar nada, no se puede fundar sobre Él optimismo y desesperación: Él es, no se puede decir nada más. La perfección de su ser no deja ningún lugar al hombre. Trascenderse en un objeto es crearlo; pero, ¿cómo crear lo que ya es? El hombre no puede trascenderse en Dios, si Dios está enteramente dado.<sup>274</sup>

Entonces sus acciones sólo pueden encontrar un sentido si se destinan u obedecen a un Dios personal. Pero ¿cómo saber lo que quiere Dios? ¿Cómo se manifiesta su voluntad? Los cristianos atienden a su misteriosa voz, dicen que su moral es querida por Dios y por Él se justifican, pero hay que distinguir si esa voz procede de Dios, de un impostor o de una alucinación. Esta duda fue la causa de la angustia de Abraham. De manera que toda decisión, toda acción, es humana, y son los humanos quienes decidirán si es buena o mala según su orden moral.

---

<sup>274</sup> *Ibid.*, pp. 39-40. (Original, p. 268)

De ese modo –dice Beauvoir- procede toda moral que pretende justificarse por la trascendencia divina: presenta un bien humano y afirma que es querido por Dios, puesto que es el Bien –Pero- ni fuera de mí ni en mí mismo encontraré a Dios.<sup>275</sup>

Si Dios no puede ser el fin absoluto de la acción, entonces debería ser el ser humano, o mejor, la humanidad. Sin embargo, Beauvoir tampoco da validez a este concepto como fin moral. Desmonta el concepto de humanidad y la idea de progreso que suele acompañarle. Quienes consideran la realización de la humanidad como fin moral, la conciben como una totalidad que evoluciona y al mismo tiempo como un conjunto de seres humanos concretos gracias a los cuales realiza su ser en tanto que es considerada una entidad. Pero la humanidad, así entendida, concibe a los seres humanos como cosas, ignora su libertad al pretender que todos los existentes persiguen el mismo fin: “Es en el mito de la solidaridad –afirma Beauvoir- donde la humanidad toma esa figura (...) se ha representado a los hombres como las partes de un organismo; trabajando para una de ellas, se trabajaría para todas.”<sup>276</sup>

Y se obvia que los conflictos son una muestra de que los seres humanos persiguen desde su libertad fines distintos e incluso opuestos, que dejarían a una parte de ellos fuera de esa humanidad. Quienes defienden el mito de la evolución y del progreso colectivo de la humanidad piensan que estos conflictos pueden ser superados e integrados en la unidad de la historia, si consideramos los hechos con perspectiva histórica. Además, opinan que cada acción humana supera el pasado apoyándose en él y avanza siempre en sentido positivo. Tal es el pensamiento que expresa Nietzsche en *La gaya ciencia* y también Hegel. Beauvoir reconoce que este

---

<sup>275</sup> *Ibid.*, pp. 45-46. (Original, p. 275-276)

<sup>276</sup> *Ibid.*, p. 49. (Original, p. 279)

progreso puede ser aplicado a la ciencia y a la técnica, en el sentido de que sus avances han mejorado la situación material de los seres humanos. Pero desde el punto de vista de la acción moral no hay ni unidad, ni continuidad, ni progreso. Si aceptamos con Beauvoir la separación ontológica de las conciencias, la humanidad no puede ser otra cosa que “una serie discontinua de hombres libres aislados irremediabilmente por su subjetividad.”<sup>277</sup> Por lo cual mis acciones serán tomadas como datos a partir de los cuales actuarán los demás. Por eso Beauvoir afirma que: “cuántas veces el hombre ha exclamado contemplando el resultado inesperado de su acción: “¡Yo no quería eso!”.”<sup>278</sup> De modo que, para que cada ser humano se pudiera integrar en ese optimismo universal de la idea de humanidad y progreso, debería poder reconocerse como parte integrante de ese movimiento. Beauvoir duda de que esto sea posible en todos los casos y se pregunta:

¿Consolaremos a un vencido mostrándole que sin su resistencia el triunfo del vencedor hubiera sido menos resplandeciente? ¿Bastaría eso para que la victoria fuera suya? En verdad, es su derrota lo que le pertenece (...) Lo que es suyo, es lo que se crea por su libre proyecto, y no lo que es creado a partir de él por otro (...) Lo que es mío, es lo que he creado, es el cumplimiento de mi propio proyecto.<sup>279</sup>

Evidentemente, el vencido queda fuera de esa idea de humanidad que se ha construido sin él y contra él. La moral que propone Beauvoir es individualista en tanto que otorga al individuo un valor absoluto y sólo le reconoce a él el poder de fundar y justificar su propia existencia. Por eso se opone a las morales totalitarias que defienden una idea de humanidad sin tener en cuenta al ser humano particular. No obstante, Beauvoir

---

<sup>277</sup> *Ibid.*, p. 54. (Original, p. 285)

<sup>278</sup> *Ibid.*, p. 55. (Original, p. 286)

<sup>279</sup> *Ibid.*, p. 58-59. (Original, p. 290-292)

piensa que el individuo sólo se define y se trasciende por su relación con el mundo y con los otros.

Contrariamente a lo que sucede con Dios y con la Humanidad, el ser humano en su obrar sí que encuentra a los otros como presencia indiscutible. Así, escribe Beauvoir:

Para mí (el otro), es en el mundo un objeto, una plenitud: yo que no soy nada, creo en su ser; y no obstante, él es también otra cosa que un objeto: tiene la infinitud de su existencia que puede sin cesar extender el horizonte hacia el cual se arroja. No sé si Dios existe y ninguna experiencia puede hacérmelo presente: la humanidad no se realiza jamás. Pero otro está ahí, frente a mí, cerrado sobre sí, abierto al infinito.<sup>280</sup>

Aquí Beauvoir comparte con Sartre la idea de *El ser y la nada* de que existen dos modos de presenciar al otro: como objeto y como sujeto, pero no se extiende en ella, su preocupación es la repercusión de la existencia del otro en la acción moral. Por eso su pregunta es si mi acción moral debe estar destinada a los otros o si constituyen ellos el fin absoluto de mi acción.

Aquel que elige como fin moral la entrega a los demás, el sacrificio por los otros, elude la responsabilidad de justificar su propia existencia en soledad, de asumir su libertad, y evita la angustia que esto conlleva, especialmente, si otorga a esa existencia un valor absoluto y encuentra el sentido y la justificación de su existencia en el servicio que le presta. A través del amor, de la admiración y del respeto por esa persona puedo adoptar esta actitud de entrega.

Supongamos –dice Beauvoir– que otro tenga necesidad de mí; supongamos que su existencia posea un valor absoluto: he aquí justificado mi ser, puesto que soy para un

---

<sup>280</sup> *Ibid.*, p. 72. (Original, p. 306)

ser cuya existencia está justificada. Estoy liberado del riesgo, de la angustia; estableciendo delante de mí un fin absoluto, he abdicado de mi libertad; ningún problema se plantea ya. No quiero ser sino una respuesta a ese llamado que me exige.<sup>281</sup>

Sin embargo, la persona que recibe las atenciones puede sentirse importunada y casi siempre se queja de la tiranía del otro. Por su parte, el que se sacrifica se queja a su vez de la ingratitud que encuentra en el otro y su rechazo acaba con sus pretensiones de justificación. Vemos pues que el sacrificio que se presenta como una renuncia total a favor del otro esconde una voluntad de dominio y siempre exige algo a cambio.

Aún en el caso de que decidamos responder a la necesidad de otro, a su llamada, y la satisfagamos, siempre habrá un después puesto que el ser humano es trascendencia: “no se puede colmar a un hombre –afirma Beauvoir- recordemos que el hombre es trascendencia; lo que reclama, no lo reclama sino para superarlo (...) Yo no creo para otro sino puntos de partida.”<sup>282</sup> En este sentido soy un instrumento que el otro utiliza para trascenderse, se sirve de mis acciones, de mis “dones”, como posibilidades que trasciende.

Yo no soy quien fundamenta a otro –dice Beauvoir- soy sólo el instrumento con el cual el otro se fundamenta (...) El padre, el benefactor, desconocen frecuentemente esa verdad (...) Quisieran que el otro reconociera en ellos, fuera de sí mismos, el fundamento de su ser.<sup>283</sup>

Por eso no debemos dejar la justificación de nuestra existencia en manos ajenas, ni podemos tratar al otro como un objeto que puedo

---

<sup>281</sup> *Ibid.*, p. 75. (Original, p. 308)

<sup>282</sup> *Ibid.*, pp. 83-84. (Original, p. 318-319)

<sup>283</sup> *Ibid.*, p. 84. (Original, p. 319-320)

colmar o fundar, sino como una libertad que funda ella misma su propio ser.

Nuestras acciones, que son tomadas por el otro como puntos de partida, sí pueden ser consideradas por nosotros como fines; por ejemplo, puedo obrar para que el otro tenga acceso a la educación, a la sanidad, etc. En definitiva, pueden mejorar -o empeorar en el caso de que use la violencia- la situación del otro, pero si compartimos, como hace Beauvoir, la concepción ontológica de *El ser y la nada*, no pueden alcanzarlo sino en su facticidad:

El hombre generoso –escribe Beauvoir- sabe bien que su acción no alcanza sino el exterior del otro; todo lo que puede pedir, es que esa acción libre no sea confundida por el beneficiario con una pura facticidad sin fundamento: que sea reconocida como libre (...) La generosidad se sabe y se quiere libre y no pide nada más que ser reconocida como tal.<sup>284</sup>

Como no tenemos acceso al otro en tanto que ser-para-sí, lo único que podemos esperar recibir por una acción auténticamente generosa es el reconocimiento de que surge de nuestra libertad.

A pesar de nuestros esfuerzos, el éxito no está garantizado, pues en realidad no podemos hacer nada *para* otro, no podemos asegurarle la felicidad y su mayor bien que es su libertad, que en realidad no podemos alcanzar, puesto que en tanto que ser-para-sí sólo a él le pertenece.

Pero considerar al individuo como un fin, nos enfrenta a otros problemas. Evidentemente no podemos cumplir con la voluntad de todos los seres humanos cuando un individuo quiere oprimir a otros, entonces hay que luchar contra él, es decir, recurrir si fuese necesario, a la violencia

---

<sup>284</sup> *Ibid.*, pp. 88-89. (Original, p. 323-325)

para impedir que esa persona emplee su libertad en negar otras. Nos encontramos con otro dilema cuando, sin hacer daño a los demás, alguien emplea su libertad en huir de ella misma, para destruirse, por ejemplo, mediante la droga, intentos de suicidio, etc. Pero en este caso no puedo ejercer la violencia contra una libertad que libremente ha escogido ese camino si no le ofrezco los medios y las posibilidades concretas para vivir mejor. Lo que hace este problema tan complejo es que, no debemos hacernos cómplices de esta huída de la libertad, pero tampoco podemos impedirle a un ser humano errar o fracasar, puesto que sólo a través del fracaso asumido realiza su existencia y se afirma como libertad.

Beauvoir rechaza a todas aquellas personas que tratan de imponer desde fuera la felicidad a un individuo y que pretenden crear del mismo modo la fe y la virtud. La violencia que se ejerce desde un paternalismo excesivo no está justificada cuando se opone a voluntades que se consideran pervertidas, y resulta muy problemática cuando se ejerce contra la ignorancia:

Que las “élites esclarecidas” –afirma- se esfuercen por cambiar la situación del niño, del analfabeto, del primitivo aplastado por las supersticiones: ésta es una de sus tareas más urgentes. Pero incluso en este esfuerzo, ellas deben respetar una libertad que es, como la suya, un absoluto.<sup>285</sup>

Por eso concluye que el fin de nuestra acción moral no es la felicidad o el bien de un individuo ni de una colectividad, porque cada cual elige desde su libertad qué es lo que le hace feliz. Y no podemos imponer

---

<sup>285</sup> Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Paris, Gallimard, 1964, p. 200. Traducción castellana: *Para una moral de la ambigüedad*, Buenos Aires, La Pléyade, 1972, p. 146.

nuestra voluntad recurriendo a argumentos de autoridad como la moral, la civilización, la edad o la cultura.

Beauvoir apuesta por una acción que respete la libertad ajena, por que el movimiento de mi trascendencia empuje a los demás a realizar la suya:

Es necesario que el hombre se comprometa en dos direcciones divergentes: crea objetos donde encuentra el reflejo fijo de su trascendencia; se trasciende por un movimiento hacia adelante que es su libertad misma; y a cada paso se esfuerza por atraer los hombres hacia sí.<sup>286</sup>

Su moral se expresa en la máxima de *liberar la libertad*. El principio: “trata al otro como una libertad en procura de su libertad” no es, según Beauvoir, un principio abstracto, sino que indica a cada uno el camino de la acción moral al menos indica la intención de la acción. No especifica realmente, sin embargo, cuáles son las acciones concretas que me permitirían alcanzar este fin moral. Pero teniendo presente su máxima existencialista deberemos arriesgarnos y actuar en cada caso concreto.

---

<sup>286</sup> *Ibid.*, p. 120. (Original, p. 184)

*Los otros:*

Beauvoir piensa que el individuo sólo se define, se realiza y se trasciende por su relación con el mundo y con los otros. Para el Sartre de *El ser y la nada* la existencia de los otros es dada como secundaria, simplemente se deriva del estatus ontológico y el sujeto es subjetivista. En cambio, en el trabajo de Beauvoir las relaciones con los otros son fundamentales. No obstante, la posición de Sartre evolucionará y su voluntad de compromiso le llevará reconocer la importancia de los otros y a afirmar en una conferencia que dio en París en octubre de 1945 bajo el título: *El existencialismo es un humanismo*, lo siguiente:

Al querer la libertad descubrimos que depende enteramente de la libertad de los otros, y que la libertad de los otros depende de la nuestra. Ciertamente la libertad, como definición del hombre, no depende de los demás, pero en cuanto hay compromiso, estoy obligado a querer, al mismo tiempo que mi libertad, la libertad de los otros; no puedo tomar mi libertad como fin si no tomo igualmente la de los otros como fin.<sup>287</sup>

El ser humano no está solo, vive en situación y uno de los elementos materiales de esa situación son, como hemos visto en *El ser y la nada*, los otros. Beauvoir trata de definir cuál es *mi* situación frente al otro. Desde que existimos tratamos de escapar de la pura contingencia, nos trascendemos y en ese trascender buscamos y encontramos al otro. Para que mi existencia sea fundada y necesaria necesito que haya seres humanos libres a mi alrededor. Es decir, para que mis acciones, mis proyecto y mis creaciones aparezcan como positivos, es necesario que

---

<sup>287</sup> Jean-Paul Sartre, *L'existencialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 1996, p. 52. Traducción castellana: *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona, Edhasa, 2007, p. 77.

otro los asuma como su bien, entonces estaré justificado por lo que he creado y mi creación será necesaria:

He aquí pues mi situación frente a otro: -dice Beauvoir- los hombres son libres, y yo estoy lanzado en el mundo entre esas libertades extrañas. Tengo necesidad de ellas, pues una vez que he superado mis propios fines, mis actos se volverían inútiles, si no fueran impulsados por nuevos proyectos hacia un nuevo porvenir.<sup>288</sup>

Entre los otros y yo puedo forjar lazos, adquirir compromisos; si no lo hago, si todo mi entorno me resulta ajeno y extraño a mí, me estoy comportando como una cosa y no como un ser humano. Según Beauvoir, tal es la actitud de *El extranjero* de Camus: “El extranjero, de Camus se siente extranjero en el mundo entero que le es completamente extranjero (...) tiene razón de rechazar todos los lazos que se pretenden imponerle desde fuera: ningún lazo está dado de antemano.”<sup>289</sup>

El mismo comportamiento tiene el burgués acomodado cuando declara:

“¡He aquí lo que puede hacer un hombre!” Le parece que él mismo ha subido al Himalaya. Identificándose con su sexo, con su país, con su clase, con la humanidad entera, un hombre puede agrandar su jardín; pero no lo agranda sino en palabras, esa identificación no es sino una pretensión vacía.<sup>290</sup>

Ahora bien, no puedo identificarme con acciones ajenas, exteriores a mí, sólo puedo identificarme con lo que me comprometo verdaderamente, con los actos y proyectos que son míos. En tanto que seres trascendentes, tendemos hacia las cosas y hacia el otro, y el vínculo

---

<sup>288</sup> Simone de Beauvoir, *Pyrrhus et Cinéas*, Paris, Gallimard, 1964, p. 355. Traducción castellana: *¿Para qué la acción?*, Buenos Aires, La Pléyade P. 115.

<sup>289</sup> *Ibid.*, p. 16-17. (Original, pp. 242-243)

<sup>290</sup> *Ibid.*, p. 17. (Original, p. 244)

que establezco con el mundo y con los demás sólo yo puedo crearlo, no está dado de antemano. Beauvoir lo expresa con el siguiente ejemplo:

No soy una cosa, sino espontaneidad que desea, que ama, que quiere, que actúa. “Ese chico no es mi hermano”. Pero si lloro por él, no es ya un extraño. Son mis lágrimas las que deciden. Nada está decidido antes de que yo decida (...) No se es el prójimo de nadie, se *hace* de otro un prójimo mediante un acto.<sup>291</sup>

Este chico que Beauvoir acaba de nombrar podría ser aquel del que Jean se siente responsable en *La sangre de los otros*:

Yo tenía ocho años cuando, por primera vez, mi corazón sintió el escándalo. Iba a leer en la galería; mi madre volvió con una expresión que la veíamos a menudo: una expresión de reproche y de excusa; y dijo: “Ha muerto el niño de Louise.” (...) Entramos. Louise me cogió en brazos; sus mejillas estaban flácidas y mojadas; mamá se sentó en la cama, al lado de ella, y empezó a hablar en voz baja. En la cuna había un niño pálido y con los ojos cerrados. Yo miraba los baldosines rojos, las paredes desnudas, el infiernillo de gas, y me eché a llorar. Yo lloraba y mamá seguía hablando; el niño estaba muerto. Aunque yo vaciase mi hucha y mamá pudiera velar noches enteras, el niño seguiría muerto. -¿Qué le pasa al chico?- dijo mi padre. -¡Me acompañó a casa de Louise! -dijo mamá. Ya había contado lo ocurrido; pero trataba de repetirlo con ciertas palabras: la meningitis, la noche angustiosa y, por la mañana, el cuerpecito rígido. Papá escuchaba mientras comía el guisado. Yo no podía comer. Allí Louise lloraba y tampoco comía; nadie le devolvería a su hijo, nunca; nada borraría aquella desventura que manchaba el mundo. -¡Cómete la sopa! -dijo mi padre-. Todos hemos terminado. -No tengo ganas. -Haz un esfuerzo, querido- dijo mamá. Me llevé la cuchara a los labios y la volví al plato, con una especie de sollozo. -¡No puedo! - Escúchame -dijo mi padre-: es una pena que el niño de Louise haya muerto; lo siento por ella; pero no vamos a estar llorándole toda la vida. Vamos date algo de prisa...<sup>292</sup>

La sangre, la muerte, no era la suya y, sin embargo, Jean nunca la olvidaría. Este pasaje que es una idea filosófica llevada a la literatura, muestra la importancia de la relación con el otro y la consecuente

---

<sup>291</sup> Simone de Beauvoir, *Pyrrhus et Cinéas*, Paris, Gallimard, 1964, p. 245. Traducción castellana: *¿Para qué la acción?*, Buenos Aires, La Pléyade, pp. 18-19.

<sup>292</sup> Simone de Beauvoir, *La sangre de los otros*, en *Simone de Beauvoir, obras completas*. Madrid, Aguilar, 1986, pp.509-510.

responsabilidad que tengo con él y ante él. Si la muerte de los otros nos concierne personalmente es porque la relación que hemos establecido con el otro compromete nuestra propia vida. La desgracia del otro nos concierne porque no somos cosas; de manera que existir como ser humano y no como una cosa supone un acto de apertura al otro.

Sin embargo, esta relación entre yo y los otros, esta vinculación de las libertades, no se revela al ser humano de forma inmediata. A menudo el otro se nos aparece más bien como un enemigo que amenaza nuestra libertad, “pues en verdad -afirma Beauvoir- es también un enemigo -y añade a continuación- “cada conciencia persigue la muerte de la otra”, dijo Hegel.”<sup>293</sup>

Efectivamente, cada individuo quiere ser Todo, y el otro me quita el mundo en su totalidad; por eso mi primer sentimiento hacia él es *odiarlo*. Pero si yo fuera todo, no habría nada que poseer, el mundo estaría vacío y yo mismo no sería nada. Por eso el ser humano tiene que comprender que cuando el otro me quita el mundo también me lo da. Aunque la conciencia del otro aparezca como separada de la mía, nuestros proyectos pueden entrelazarse: “Hacer “que exista” el ser, -dice Beauvoir- es comunicarse a través del ser con los otros.”<sup>294</sup>

No obstante, como los otros son libres, mi proyecto puede coincidir o no con el suyo. De ahí los problemas, las antinomias, las ambigüedades que encontraremos en nuestra acción moral y su relación con los otros. Mi desgracia desde un punto de vista moral es no poder cumplir el imperativo

---

<sup>293</sup> Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Paris, Gallimard, 1964, p. 101. Traducción castellana: *Para una moral de la ambigüedad*, Buenos Aires, La Pléyade, 1972 p. 75.

<sup>294</sup> *Ibid.*, p. 76. (Original, p. 102)

kantiano de respetar todas las libertades, de tratar a cada ser humano como un fin en sí mismo y no como un medio. Como afirma Beauvoir:

No es con una libertad que debo tratar, sino con libertades. Y precisamente porque son libres, no concuerdan unas con otras. La moral kantiana me ordena buscar la adhesión de la humanidad entera; pero hemos visto que no existe ningún cielo donde se cumpla la reconciliación de los juicios humanos.<sup>295</sup>

Simone de Beauvoir, a diferencia del Sartre de *El ser y la nada*, indica que hay interdependencia e intersubjetividad entre los seres humanos. Pero al mismo tiempo asume la sartriana separación ontológica de las conciencias, que se manifiesta en el escándalo de la violencia, expresión de que no se puede llevar a cabo una acción a favor de un ser humano sin hacerse así mismo contra algunos seres humanos:

Las guerras, las huelgas, las crisis, muestran bien que no existe entre los hombres ninguna armonía preestablecida (...) las libertades no están ni unidas ni opuestas, sino separadas. Es proyectándose en el mundo que un hombre se sitúa situando a los otros hombres a su alrededor. Entonces las solidaridades se crean; pero un hombre no puede hacerse solidario de todos los demás, puesto que no eligen todos los mismos fines desde que sus elecciones son libres (...) Se trabaja siempre por ciertos hombres contra todos.<sup>296</sup>

Es esta interdependencia de los seres humanos la que explica que se dé una situación de opresión en la que resulta imposible, para algunas personas, realizar la libertad. No obstante, el conflicto jamás es pensado por ella como inevitable. Ciertamente es una posibilidad en las relaciones humanas, pero la otra posibilidad es la amistad y el reconocimiento recíproco de las libertades.

---

<sup>295</sup> *Ibid.*, pp. 105-106. (Original, p. 138)

<sup>296</sup> Simone de Beauvoir, *Pyrrhus et Cinéas*, Paris, Gallimard, 1964, pp. 282-283. Traducción castellana: *¿Para qué la acción?*, Buenos Aires, La Pléyade, pp. 51-52.



### *La libertad:*

Para el existencialismo, el ser humano sólo puede salvar su existencia realizando la libertad; si no lo consigue es porque puede que esté actuando con una mala voluntad. La mala fe, según Beauvoir, consiste en: “hacerse carencia de ser, retroceder delante de la existencia; o bien puede afirmarse engañosamente como ser, o afirmarse como nada.”<sup>297</sup> La mala fe está motivada por el sentimiento de angustia que experimenta el ser humano ante el descubrimiento de la verdad de su ser que es la libertad, y estas actitudes están destinadas a enmascararla. Sin embargo, el hecho de no asumir la libertad no siempre es consecuencia de la mala fe de la persona. No lo es, por ejemplo, en el caso del niño, que no siente la angustia de la libertad, pues sus actos no le comprometen y puede hacer impunemente lo que le plazca, no está obligado aún a rendir cuentas, no carga con el peso de la responsabilidad y de la coherencia. Aunque en realidad es muy raro que la mentalidad infantil se mantenga más allá de la adolescencia. Para el adolescente, los seres humanos han dejado de ser los dioses que respetaba durante su infancia, acaba de descubrir el carácter humano y relativo de todo lo que le rodea y que consideraba absoluto: el lenguaje, las costumbres, la moral, los valores. La adolescencia es el momento en el que el individuo asume su subjetividad, debe elegir y decidir, y sus actos tienen consecuencias de las que sólo él es responsable, se le revela así la libertad y se ve obligado a tomar una actitud frente a ella; puede asumirla en la angustia, o bien intentar ocultársela a sí mismo mediante la mala fe. Esta es la razón por la que los

---

<sup>297</sup> Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Paris, Gallimard, 1964, p. 49. Traducción castellana: *Para una moral de la ambigüedad*, Buenos Aires, La Pléyade, 1972, p. 38.

adultos sentimos nostalgia de esa infancia en la que nuestra libertad estaba oculta e ignorábamos sus exigencias.

Beauvoir comparte con Sartre esta descripción de la infancia, como se ve claramente en *La infancia de un jefe*, donde Sartre analiza la conciencia infantil y su desarrollo hasta el descubrimiento de la libertad. Sin embargo, Beauvoir se opone a Sartre cuando afirma que para algunas personas adultas la asunción de la libertad resulta muy difícil o prácticamente imposible debido a la situación que viven.

Para explicar esta idea de situación Beauvoir distingue entre la libertad –constitutiva del ser humano- y la potencia. La libertad no tiene límites, es infinita y su potencia es finita, es decir, las posibilidades que se le ofrecen a esa libertad se pueden aumentar o disminuir desde fuera. Por eso Beauvoir piensa que:

Se puede llevar a un hombre a la cárcel o sacarlo de ella, cortarle un brazo, prestarle alas, pero su libertad permanece infinita en todos los casos. El automóvil o el avión no cambian nada a nuestra libertad, y las cadenas del esclavo no cambian nada tampoco: libremente se deja morir o reúne fuerzas para vivir, libremente se resigna o se rebela, siempre se supera. Es sólo sobre la facticidad del hombre, sobre su exterior, que la violencia puede actuar. Aunque la violencia lo detenga en su impulso hacia sus fines, no lo alcanza en el corazón de sí mismo; pues es aún libre frente al fin que se ha propuesto.<sup>298</sup>

Ciertamente, no puedo actuar sobre la libertad que del otro, pues pertenece a su para-sí, pero sí puedo con la violencia actuar sobre su exterioridad, sobre su facticidad, sobre su situación, y como vivimos en un mundo comprometidos con los otros no puedo eludir la responsabilidad de mis actos argumentando que el otro conserva siempre para-sí su

---

<sup>298</sup> Simone de Beauvoir, *Pyrrhus et Cinéas*, Paris, Gallimard, 1964, p. 327. Traducción castellana: *¿Para qué la acción?*, Buenos Aires, La Pléyade, pp. 90-91

libertad intacta. Este es, según Beauvoir, el comportamiento del egoísta que afirma:

El huelguista, el prisionero, el enfermo son tan libres como yo; ¿por qué rechazar las guerras, la miseria si, en las peores circunstancias, un hombre sigue siendo libre?" Pero sólo el miserable puede declararse libre en el seno de su miseria; yo que me abstengo de ayudarlo, soy el rostro mismo de esa miseria. La libertad, la rechace o la acepte, no existe absolutamente para mí; no existe sino para aquel en quien se realiza. No es en su nombre, es en nombre de *mi* libertad que puedo yo aceptarla o rechazarla. Y es necesario que la acepte o la rechace. Dije que no puedo nada por otro, ni contra otro: pero eso no me libera de la inquietud de mi relación con él. Pues, haga lo que haga existo frente a él. Estoy ahí, confundido para él con la escandalosa existencia de todo lo que no es él, soy la facticidad de su situación. El otro es libre a partir de ahí (...) pero libre frente a esto y no aquello, frente a mí.<sup>299</sup>

De modo que, aunque no pueda incidir en la libertad ajena, en el interior de su proyecto y en la elección de sus fines, sí puedo desde el exterior configurar su situación. Así pues, mis elecciones y mis acciones posibilitarán o restringirán el cumplimiento de su proyecto y el alcance de sus fines. Por eso Beauvoir declara que: "La fatalidad que pesa sobre otro, somos siempre nosotros (...) Es, en ese sentido, que Dostoievski decía que: "Cada uno es responsable de todo, frente a todos"."<sup>300</sup>

La distinción que Beauvoir hace entre libertad y potencia o posibilidades apunta a la idea de una jerarquía de situaciones. Sin embargo, todavía defiende, siguiendo a Sartre,<sup>301</sup> una concepción de la libertad absoluta, aunque inmediatamente después la matiza:

---

<sup>299</sup> *Ibid.*, pp. 93-94. (Original, pp. 330-331)

<sup>300</sup> *Ibid.*, p. 94. (Original, p. 331) Esta misma frase de Dostoyevski es la que presenta la obra literaria de Beauvoir *La sangre de los otros*.

<sup>301</sup> La propia Beauvoir reconoció este hecho en *La plenitud de la vida*: "La libertad, -afirma Beauvoir- fundamento de todo valor humano, es el único fin capaz de justificar las empresas de los hombres; pero yo me había plegado a la teoría de Sartre. Cualesquiera sean las circunstancias poseemos una libertad que nos permite superarlas; si nos es dada ¿cómo considerarlas como una meta? Distinguí los aspectos de la libertad: es la modalidad misma de la existencia, que, a las buenas o a las malas, de una u otra

En todas las situaciones, -afirma Beauvoir- la libertad del otro es total, puesto que la situación no es sino para ser superada y la libertad es igual en toda superación. Un ignorante que se esfuerza por instruirse es tan libre como el sabio que inventa una hipótesis nueva. Respetamos igualmente en todo ser ese libre esfuerzo para trascenderse hacia el ser; lo que despreciamos son las dimisiones de la libertad. No podemos establecer entre las situaciones humanas ninguna jerarquía moral. Solamente, en lo que me concierne, hay algunas de esas trascendencias que puedo trascender y que se fijan para mí en objetos. Hay otros que puedo solamente acompañar o que me superan (...) La libertad del otro no existe sino como separada de mí cuando tiende hacia un fin extraño o ya superado. El ignorante que usa su libertad en superar su estado de ignorancia no tiene nada que hacer con el físico que acaba de inventar una teoría complicada. El enfermo que se agota en luchar contra la enfermedad, el esclavo contra la esclavitud, no se preocupan de poesía, ni de astronomía, ni del perfeccionamiento de la aviación; necesitan, en primer término, la salud, el ocio, la seguridad, la libre disposición de sí mismos. La libertad del otro sólo puede hacer algo por mí, si mis propios fines, pueden a su vez, servirles de punto de partida (...) El otro no puede acompañar mi trascendencia si no está en el mismo punto del camino que yo (...) Reclamo para los hombres, la salud, el saber, el bienestar, el ocio, a fin de que su libertad no se consuma en combatir la enfermedad, la ignorancia, la miseria.<sup>302</sup>

De manera que sí que podemos deducir finalmente que existen diferentes situaciones y que unas posibilitan más que otras el ejercicio pleno de la trascendencia, de la libertad, y sólo en las situaciones más favorables el proyecto implica una verdadera superación. Aquí Beauvoir está tímidamente anunciado el concepto de libertad en situación que opondrá, en lo sucesivo, al concepto sartriano de libertad absoluta. La

---

manera, retoma por su cuenta todo lo que le viene de afuera; ese movimiento interior es indivisible, por lo tanto, total en cada uno. En cambio, las posibilidades concretas que se abren a la gente son desiguales; algunos tienen acceso solamente a una mínima parte de las que dispone el conjunto de la humanidad; sus esfuerzos no hacen sino acercarlos a la plataforma donde los más favorecidos tienen su punto de partida: su trascendencia se pierde en la colectividad bajo la figura de la inmanencia. En las situaciones más favorables el proyecto es, por el contrario, una verdadera superación, construye un porvenir nuevo; una actividad es buena cuando tiende a conquistar para sí y para el prójimo esas posiciones privilegiadas: liberar la libertad. Así traté de conciliar con las ideas de Sartre la tendencia que, en largas discusiones, yo había sostenido con él: restablecía una jerarquía entre las situaciones; subjetivamente, la salvación era en todo caso posible; no obstante, había que preferir el saber a la ignorancia, la salud a la enfermedad, la prosperidad a la penuria." Pp. 596-597.

<sup>302</sup> Simone de Beauvoir, *Pyrrhus et Cinéas*, Paris, Gallimard, 1944, pp. 359-361. Traducción castellana: *¿Para qué la acción?*, Buenos Aires, La Pléyade, pp. 118-119.

noción de “posibilidades” conduce a Beauvoir a tomar un camino muy diferente del de *El ser y la nada*. Sartre piensa que todo ser humano es libre siempre en cualquier situación o circunstancia; incluso si se encontrase encerrado y encadenado, sería libre, aunque esta libertad no es de acto sino de pensamiento. Sartre niega que la exterioridad, la situación, pueda ser un obstáculo, un límite, una adversidad de verdad para el ser humano puesto que el para-sí es ontológicamente diferente y superior con respecto a todo lo exterior y siempre conserva intacta su capacidad de trascender.<sup>303</sup> Si esto es así, podríamos pensar que es contradictorio plantear la libertad como una conquista, si el ser humano la posee de antemano como algo que le es propio. Sin embargo, para Beauvoir saberse no-determinado por la exterioridad no significa nada, es necesario que la situación me ofrezca posibilidades para afirmarme como sujeto de acción. La libertad sólo es auténtica si se realiza como libertad, es decir, si se conquista, si “se hace ser” en la acción. Por eso: “quererse

---

<sup>303</sup> Simone de Beauvoir afirmaba en sus memorias lo siguiente a propósito de Sartre: “La guerra había operado en él una conversión decisiva. Ante todo le había descubierto su historicidad (...) En el fondo permanecía fiel a la “estética de oposición” de sus veinte años: encarnizado en denunciar los defectos de esa sociedad, no deseaba transformarla. Súbitamente todo se conmovió (...) Se defendió mediante su moral de la autenticidad: desde el punto de vista de la libertad todas las situaciones podían igualmente ser salvadas si se las asumía a través de un proyecto. Esta solución estaba muy próxima al estoicismo porque las circunstancias a menudo no permiten otra solución que la sumisión. Sartre, que detestaba los engaños de la vida interior, no podía complacerse durante mucho tiempo en cubrir su pasividad mediante sus protestas verbales. Comprendió que como no vivía en lo absoluto sino en lo transitorio debía renunciar a *ser* y decidirse a *hacer* (...) Realizaría su libertad no al asumir subjetivamente la situación dada sino al modificarla objetivamente.” Y más adelante escribe: “En 1944, él pensaba que se podía trascender toda situación mediante un movimiento subjetivo; en 1951 sabía que a menudo las circunstancias nos roban nuestra trascendencia; contra ellas ya no hay entonces ninguna salud individual posible sino solamente una lucha colectiva (...) “*He hecho hacer a Goetz lo que yo no podía hacer*” (Notas inéditas de Sartre) Goetz superaba una contradicción que Sartre sentía de una manera aguda después del fracaso de R.D.R. y sobre todo después de la guerra de Corea, pero sin lograr superarla: “*La contradicción no estaba en mis ideas. Estaba en mi ser. Pues esta libertad que yo era implicaba la de todos. Y no todos eran libres. Yo no podía ponerme bajo la disciplina de todos sin quebrantarme. Y no podía ser libre solo.*” (Notas inéditas de Sartre) Experimentaba este desgarramiento de una manera particularmente precisa en el dominio que más le importaba: la comunicación. “*Hablar a quien no se puede convencer (el hindú que muere de hambre), de otro modo toda la comunidad está comprometida. Es certísimamente el sentido de mi evolución y de mi contradicción.*” (Notas inéditas de Sartre) Haber dado a su problema una solución estética no le bastaba.” Estos recuerdos de Beauvoir evidencian la crisis de la idea de libertad absoluta de Sartre y su evolución hacia el compromiso por medio de acciones. *La fuerza de las cosas*, pp. 15-18, 289.

libre, -dice- es efectuar el paso de la naturaleza a la moralidad, fundando una libertad auténtica sobre el brote original de nuestra existencia.”<sup>304</sup>

Aunque todo ser humano es libre originalmente, puesto que se encuentra arrojado espontáneamente en el mundo, esta libertad, considerada en su “facticidad”, no es más que pura “contingencia.” De modo que un ser humano sólo es libre si:

A despecho de los obstáculos y los fracasos, conserva la disposición de su porvenir, si la situación le abre todavía posibilidades. En el caso en el cual su trascendencia es separada de sus fines, en que no tiene ninguna posibilidad de captación sobre los objetos que podrían darle un contenido valedero, su espontaneidad se disipa sin fundamentar nada. Entonces le está prohibido justificar positivamente su existencia, y experimenta la contingencia con desolador disgusto.<sup>305</sup>

De ahí que no exista peor castigo que obligar a un ser humano a realizar actos sin sentido, como vaciar y llenar algo indefinidamente, porque nuestra libertad se reduce a un puro movimiento negativo, que sólo retornará a lo positivo mediante una acción que invierta su situación. Según Beauvoir, la libertad encuentra límites de órdenes distintos; por un lado, de orden natural: son las resistencias que nos pone el mundo, y, por otro, -y éste es el que nos interesa- de orden humano: son las resistencias que nos impone otro ser-para-sí y que sólo se superan rechazando la situación dada mediante una acción positiva, por ejemplo, mediante la lucha política o la revolución.

Aun así, Beauvoir piensa que existen situaciones límite en las que es imposible rechazar una situación de opresión mediante la acción, entonces sólo es posible rechazarla mediante el suicidio:

---

<sup>304</sup> Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Paris, Gallimard, 1964, p. 35. Traducción castellana: *Para una moral de la ambigüedad*, Buenos Aires, La Pléyade, 1972, p. 28.

<sup>305</sup> *Ibid.*, p. 33. (Original, p. 43)

Vemos así que, por una parte, la libertad puede salvarse siempre, puesto que se realiza como develamiento de la existencia a través de los mismos fracasos, y puede incluso confirmarse por medio de una muerte elegida libremente. Pero por otra parte, las situaciones que devela a través de su proyecto hacia sí misma no aparecen como equivalentes: plantea como privilegiadas las que permiten realizarse como movimiento indefinido.”<sup>306</sup>

Beauvoir cree que la muerte elegida libremente es un modo de realizar la libertad. Pero también existen situaciones en las que el oprimido no es consciente de su opresión y ni siquiera se plantea rechazarla:

Existen seres cuya vida entera se desliza en un mundo infantil, porque mantenidos en un estado de servidumbre o de ignorancia, no poseen ningún medio de romper ese “techo” edificado sobre sus cabezas. Como los mismos niños, pueden ejercitar su libertad, pero sólo en el seno de ese universo constituido antes que ellos, sin ellos. Tal es el caso, por ejemplo, de los esclavos que no han sido elevados aún a la conciencia de su esclavitud (...) En muchas civilizaciones, esta situación es también la de las mujeres, que sólo pueden sufrir las leyes, los dioses, las costumbres, las verdades, creadas por los hombres.<sup>307</sup>

Los oprimidos no tienen instrumentos que les permita atacar, aunque sólo sea con el pensamiento, la civilización que los oprime; por eso si juzgamos su conducta, debemos tener en cuenta su situación aquí no hay mala voluntad, viven en el universo de lo formal de buena fe, porque se les esclaviza o engaña, y cuanto menos le permiten a un individuo las circunstancias económicas y sociales actuar sobre el mundo más se le presentará ese mundo como algo dado, inmutable, absoluto e independiente de su subjetividad.<sup>308</sup> No obstante, si les fuese posible liberarse y renunciasen a esta posibilidad, estarían actuando con mala fe.

---

<sup>306</sup> *Ibid.*, p. 35. (Original, p. 45)

<sup>307</sup> *Ibid.*, p. 41. (Original, p. 54)

<sup>308</sup> Cf. Amparo Ariño: “Simone de Beauvoir: una libertad para la acción” p. 208.

En los países occidentales existían, en la época que Beauvoir escribió su moral –y existen en la actualidad- muchas mujeres que no han asumido su libertad y viven al abrigo de los hombres; adoptan sus opiniones sin cuestionarlas y se someten a los valores que ellos reconocen; así acaban desarrollando cualidades o actitudes infantiles como la irresponsabilidad. La diferencia es que al niño su situación se le impone mientras que la mujer occidental de la actualidad, según Beauvoir en el momento en que escribe esta obra, la elige o la consiente.

Quien tiene los instrumentos necesarios para asumir su libertad y los rehusa vive el espíritu de seriedad con mala fe. Esto es así, por la dificultad que tienen tanto el hombre como la mujer para asumir su libertad, los dos corren el riesgo de caer en la mala fe. La exigencia de asumir la libertad en la autenticidad nos provoca a menudo un sentimiento de angustia que se explica por el hecho de que mi proyecto jamás se justifica o se funda por completo y mi elección ha de ser constante. Para evitar la angustia de esta elección permanente, para suprimir la angustia ante la libertad, adoptamos diferentes actitudes de mala fe que Beauvoir clasifica en diferentes figuras y que ya vimos anteriormente.<sup>309</sup>

Todas las conductas de mala fe fracasan y con su adopción no conseguimos realizar ni justificar auténticamente nuestra existencia. La ética existencialista de Beauvoir nos muestra que no hay ningún modo de evadirse de este mundo y que al ser humano le corresponde realizarse en él moralmente con una libertad comprometida con los otros.

Puede sernos permitido soñar con un porvenir en el cual los hombres no conozcan otro uso de su libertad que el libre despliegue de la misma: será posible para todos una actividad constructiva, cada uno podrá encarar positivamente a través de sus proyectos su propio

---

<sup>309</sup> Véase el capítulo del presente trabajo titulado: “Simone de Beauvoir y el Sartre de *El ser y la nada*.”

porvenir. Pero la realidad, hoy, es que hay hombres que no pueden justificar su vida sino mediante una acción negativa.<sup>310</sup>

Tal es el caso de los oprimidos. La situación de opresión no es nunca natural; el ser humano no es oprimido por las cosas. Las cosas, afirma Beauvoir siguiendo a Sartre, nos ofrecen una resistencia que permite, precisamente, la acción del hombre: “Y al proyectarse a través de ella, el hombre acepta constituirla en obstáculo, asume el riesgo de un fracaso en el cual no ve un desmentido de su libertad.”<sup>311</sup> Un obstáculo material, como una inundación, un terremoto, puede frustrar una acción, una empresa, pero como es el ser humano quien da valor y significado a las cosas, ninguna destrucción de las cosas debe suponer para él una ruina radical; si así lo fuese, estaría sometiendo o identificando su ser-en-sí con las cosas, sin importarle que está falseando su auténtico ser. Por eso, el ser humano no se revela nunca contra las cosas, sino contra los seres humanos que son los únicos que pueden respetar o coartar la libertad: “Sólo el hombre –dice Beauvoir- puede ser un enemigo para otro hombre, sólo él puede quitarle el sentido de sus actos, de su vida, porque sólo a él le compete confirmarlo en su existencia, reconocerlo efectivamente como libertad.”<sup>312</sup>

Para que mi libertad se realice debe desembocar en un futuro abierto, y son los otros seres humanos quienes me abren ese porvenir y definen mi futuro con sus acciones y proyectos. Pero, si en vez de dejarme participar en la construcción del mundo, me lo impiden, mi trascendencia parece y se convierte en inmanencia, ya no puedo proyectarme hacia el futuro

---

<sup>310</sup> Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Paris, Gallimard, 1964, p. 117. Traducción castellana: *Para una moral de la ambigüedad*, Buenos Aires, La Pléyade, 1972, p. 86.

<sup>311</sup> *Ibid.*, p. 86. (Original, p. 118)

<sup>312</sup> *Ibid.*, p. 87. (Original, pp. 118-119)

porque existo como una cosa. Y cuando mi libertad no puede realizarse en la acción, el mundo pierde su sentido:

La vida se emplea a la vez en perpetuarse y en superarse. Si no hace más que mantenerse, vivir es solamente no morir (...) Una vida se justifica tan solo si su esfuerzo por perpetuarse está integrado en su superación, y si esta superación no tiene otros límites que aquellos que el sujeto se asigna a sí mismo.<sup>313</sup>

El opresor disfruta de su trascendencia, pero se niega a prolongarla a los otros mediante un libre reconocimiento. Ante esta situación, piensa Beauvoir, no le queda al oprimido otra solución que rebelarse contra los tiranos demostrando así que es un ser libre. Para evitar que los oprimidos se rebelen, el tirano intentará convencerles de que su situación de opresión es “natural”, puesto que contra la naturaleza es inútil rebelarse. Pero el revolucionario, mediante su rebelión, está demostrando que la situación, su situación, es un hecho humano. Y precisamente por eso puede ser rechazado. Este rechazo bloquea la voluntad del opresor que ya no puede dirigirse solo hacia su futuro deseado, su futuro pasa a ser ahora el de la lucha y la revolución. Si es el revolucionario el que se proclama vencedor, realizará su libertad de forma positiva y abierta al futuro, y convertirá al opresor en una cosa, en mero objeto.

Pero el oprimido no siempre puede elegir rebelarse contra el tirano y liberarse. Para Simone de Beauvoir, que difiere en este punto de Sartre, hay casos en los que el oprimido, el esclavo, por ejemplo, no conoce su servidumbre y es necesario aportarle desde fuera los instrumentos que le permitan liberarse. El esclavo es sumiso cuando el opresor ha conseguido engañarle convenciéndole de que su situación no es impuesta por los seres humanos sino dada por la naturaleza y por los dioses, que son

---

<sup>313</sup> *Ibid.*, p.88. (Original, p. 120)

potencias contra las que es imposible rebelarse. Si acepta su condición y renuncia a su libertad, no lo hace de mala fe, simplemente le resulta imposible imaginar otra situación; por eso, en su mundo, velado por su ignorancia, puede, en sus relaciones cotidianas con sus compañeros, vivir como un ser humano moral y libre.

Ahora bien, liberar al esclavo ignorante no consiste en cortar sus cadenas y dejarlo solo en un mundo nuevo, que no ha elegido y en el que no sabe actuar. Lo que se debe hacer es suministrarle los medios para que trascienda su situación por la rebelión, es decir, quitarle el velo de la ignorancia. Pero ¿no es esto intervenir en un destino que no es el nuestro? No, dirá Beauvoir: “porque la causa de la libertad es tanto del otro como mía: es universalmente humana.”<sup>314</sup> Si quiero que un esclavo sea libre es para no ser yo mismo un tirano, puesto que si me abstengo estoy siendo cómplice, y la complicidad es tiranía, y porque al esclavo liberado se le abren nuevas posibilidades que enriquecen las de todos los seres humanos.

Por eso no es cierto, tal y como sostiene el opresor, que el oprimido quiera su situación de opresión, simplemente la padece porque ignora incluso la posibilidad de rechazarla. Y todo lo que podemos hacer es poner al oprimido en presencia de su libertad para que decida libremente. Lo que para nosotros es una exigencia moral, para el oprimido es una necesidad de hecho. De modo que, el oprimido, a su vez, sólo podrá realizar su libertad rebelándose, transformando su situación y enfrentándose a quienes lo oprimen.

---

<sup>314</sup> *Ibid.*, p. 91. (Original, p. 125)

Por otra parte, tampoco es cierto que el reconocimiento de la libertad de los otros limite mi propia libertad. Cuando el opresor argumenta que su propia libertad va a ser a su vez oprimida, está actuando de mala fe porque ser libre no es poder hacer cualquier cosa, es poder superar lo dado hacia un porvenir abierto. La existencia en libertad de los otros define mi situación y es necesaria para mi propia libertad, pues según Beauvoir:

Una libertad no se quiere auténticamente sino queriéndose como movimiento indefinido a través de la libertad del otro, desde el momento en que se repliega sobre sí, se niega en provecho de algún objeto que prefiere a sí misma (...) No debemos respetar la libertad sino cuando se destina a la libertad, no cuando se extravía, se disipa y se desmiente a sí misma. Una libertad que no se emplea sino para negar la libertad, debe ser negada.<sup>315</sup>

El opresor, ocultará sus verdaderas pretensiones de opresión, y se presentará como un ardiente defensor de ciertos valores; luchará en nombre de la civilización, de las instituciones, de los monumentos, de las virtudes, de las costumbres, que perpetúan la situación que él desea mantener. Es un claro “conservador”, que no sólo apelará al pasado sino también al futuro. Pero, como dice Beauvoir: “ni en el pasado, ni en el porvenir podemos preferir una Cosa al Hombre.”<sup>316</sup> La opresión debe ser rechazada siempre. Si el opresor fuera consciente de las exigencias de su propia libertad, renunciaría a la opresión. Pero actúa de mala fe porque no quiere perder sus privilegios. Por eso, Beauvoir afirma que: “Para que la acción liberadora fuera una acción integralmente moral, sería necesario que se realizase a través de una conversión de los opresores (-a la

---

<sup>315</sup> *Ibid.*, pp. 95-96. (Original, pp. 130-131)

<sup>316</sup> *Ibid.*, p. 101. (Original, p. 138)

autenticidad, añado yo, así-) tendría lugar entonces una reconciliación de todas las libertades.”<sup>317</sup>

Sin embargo, esta conversión colectiva de los opresores le parece a Beauvoir una utopía. Los opresores no luchan en favor de la libertad. Por eso es una necesidad moral suprimir a los opresores. De modo que, para conquistar la libertad de todos los seres humanos, caeremos en la inevitable contradicción de tratar a algunos seres humanos como a cosas:

Puesto que por definición, su subjetividad escapa a nuestra empresa, sólo será posible actuar sobre su presencia objetiva: será necesario aquí tratar a los otros como a una cosa, hacerles violencia, confirmando así el hecho doloroso de la separación de los hombres.<sup>318</sup>

Así se convierte el opresor en oprimido y el oprimido en amo, en verdugo. Beauvoir atribuye este *escándalo* de la lucha a la *separación de las conciencias*, puesto que asume y no deconstruye del todo la concepción sartriana del *para-sí* como sujeto único. Ahora bien, -y esto es algo que no había hecho Sartre en *El ser y la nada*- reivindica la *pluralidad de conciencias* como elemento que permite a la libertad proyectarse hacia el futuro a través de la libertad de los otros.

De todos modos, la violencia que se ejerce contra una libertad, resulta, según Beauvoir, menos escandalosa cuando esa libertad se ha empleado en negar la libertad de todos, tal es el caso del opresor, del tirano. Pero en este caso no basta con eliminar al opresor, su tiranía no sería tan fuerte si no encontrase cómplices entre los mismos oprimidos. Esta complicidad puede ser voluntaria, por mala fe, y no culpable, por ignorancia o por

---

<sup>317</sup> *Ibid.*, p. 102. (Original, p. 139)

<sup>318</sup> *Ibid.*, p. 102. (Original, p. 140)

obligación, pero aún en este segundo caso y pese a afirmar que esta situación puede ser difícilmente superable: “La ignorancia es una situación en que el hombre puede ser encerrado tan estrechamente como en una prisión, no todos tienen los medios para rechazar, aunque sea por la duda, los valores, tabúes, las consignas de que se los ha rodeado.”<sup>319</sup>

Beauvoir cree que es inevitable tratar también a estos seres humanos como a cosas y nos recuerda que:

Cuando un joven nazi de 16 años moría gritando: “¡Heil Hitler!, no era culpable, y no era a él a quien aborrecíamos, sino a sus amos. Lo que hubiera sido deseable era reeducar a esa juventud equivocada (...) Pero la urgencia de la lucha impide ese lento trabajo. Al mismo tiempo que al opresor, estamos obligados a destruir a todos quienes lo sirven, sea por ignorancia o por obligación.”<sup>320</sup>

Llegados a este punto, y tras haber reconocido que la libertad es el fin supremo al que todo ser humano debe tender y al cual se subordinan los demás fines, deberemos hacer la difícil elección de negar una libertad u otra. Caeremos, sin remedio, en la paradoja de que “ninguna acción puede llevarse a cabo a favor del hombre, sin ser realizada asimismo contra los hombres.”<sup>321</sup> Beauvoir piensa que toda acción trata a la vez al ser humano como medio y como fin; por eso resulta imposible cumplir el imperativo kantiano según el cual todo ser humano es siempre un fin en sí mismo y nunca un medio. Es necesario, pues, asumir el posible fracaso moral que se deriva de la inevitable separación de las conciencias, con todo lo que a su juicio implica: la lucha de las libertades, la imposibilidad de cumplir la norma kantiana, la violencia entre los seres humanos y la imposibilidad de captar como tal la subjetividad ajena:

---

<sup>319</sup> *Ibid.*, p. 103. (Original, p. 141)

<sup>320</sup> *Ibid.*, pp. 103-104. (Original, p. 143)

<sup>321</sup> *Ibid.*, p. 105. (Original, p. 143)

Para el hombre actuar es imposible sin tratar a ciertos hombres, en ciertos instantes, como medios. El drama de una acción política lúcida es que, buscando como fin la libertad humana, sólo puede actuar sobre datos, presencias corporales. Por definición, la interioridad, la subjetividad del hombre, su libertad, por las cuales él se afirma como valor absoluto, escapan a todo imperio; sólo se puede actuar sobre los hombres en cuanto ya están aquí, en cuanto son objetos coexistentes en un mismo mundo. Entre esos objetos, algunos son instrumentos y otros son obstáculos para mis planes, pero ninguno de los hombres singulares a través de los cuales el político se trasciende hacia “el hombre” es jamás un fin por sí mismo. Sin embargo, tratar al hombre como un medio es violentarlo, contradecir la idea de su valor absoluto que es la única que permite dar un fundamento pleno a la acción (...) El moralista deseoso a la vez de actuar y de estar de acuerdo consigo mismo querría no utilizar jamás otra cosa que medios morales, es decir aquellos cuyo sentido coincide con el fin buscado; pero ese sueño es imposible (...) Bajar a la tierra es aceptar la mancha, el fracaso, el horror; es admitir la imposibilidad de salvarlo todo; y lo que está perdido, lo está irremediablemente (...) Pierda el hombre, por lo tanto, la esperanza de refugiarse en su pureza interior, y también la de perderse en el objeto ajeno. La dispersión temporal y la separación de las conciencias no le permiten soñar con una reconciliación definitiva consigo mismo.<sup>322</sup>

Esta afirmación tan rotunda de Simone de Beauvoir supone una toma de postura propia, honesta y sincera, derivada necesariamente de la concepción ontológica de *El ser y la nada*, que Sartre también advierte y que no obstante, no se atreve a publicar en sus *Notas para una moral*. Por este motivo, la moral presentada por Beauvoir es una moral de la ambigüedad, de la contradicción insalvable, aunque suponga un escándalo, como ella misma dice, porque ésta es la realidad.

Para Simone de Beauvoir la ambigüedad es una condición propia del ser humano; que experimenta en múltiples niveles ontológicos la paradoja de su condición. Así, el ser humano es el único ser vivo que reconoce su mortalidad y reflexiona sobre ella. El ser humano es *sujeto* en un mundo de cosas y *objeto* a la vez para los demás sujetos. También es, al mismo tiempo, *individuo* y *miembro de una colectividad*. Al vivir esta ambigüedad

---

<sup>322</sup> Simone de Beauvoir, “Idealisme moral et réalisme politique”, *L’existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1986, pp. 85-87. Traducción castellana: “Idealismo moral y realismo político” en *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona, Edhasa, 2009, p. 94-97.

en la angustia, muchos intentarán ocultársela, huir de ella, pero resulta imposible. Beauvoir piensa que en la agitada y convulsa década de los cuarenta los seres humanos experimentaron más que nunca esta ambigüedad:

Los hombres de hoy parecen experimentar con mayor vivacidad que nunca la paradoja de su condición. Se reconocen por el fin supremo al cual debe subordinarse toda acción; pero las exigencias de la misma los obligan a tratarse unos a otros como instrumentos o como obstáculos: como medios.<sup>323</sup>

Simone de Beauvoir nos recomienda que tratemos de enfrentar la verdad más íntima de nuestro ser, es decir, que tratemos de asumir nuestra ambigüedad fundamental: “para llegar a esta verdad, el hombre no debe intentar disipar la ambigüedad de su ser, sino por el contrario aceptar realizarla.”<sup>324</sup>

Una de las antinomias que encontramos en nuestra acción y que está relacionada con la ambigüedad de nuestro ser, es la que contrapone el individuo y la colectividad. Las morales “utilitaristas” defienden la afirmación de la colectividad frente al individuo y en la persecución de sus fines reducen al individuo a su facticidad e inmanencia y lo sacrifican en nombre de la utilidad a la colectividad, así excusan el escándalo de la violencia. Es cierto que en muchas ocasiones nos encontramos ante una situación en que parece inevitable negar la libertad de un individuo para salvar la de otros; entonces creemos razonable privilegiar la libertad del mayor número, como creemos preferible salvar la vida de diez hombres que la de uno solo. Pero contar y sumar libertades como si se tratase de

---

<sup>323</sup> Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Paris, Gallimard, 1964, p. 12. Traducción castellana: *Para una moral de la ambigüedad*, Buenos Aires, La Pléyade, 1972, p. 11.

<sup>324</sup> *Ibid.*, p.16. (Original, p. 18)

simples números, es equiparar la libertad a una cosa cuantificable. Sin embargo, para quien tiene que tomar una decisión, un político por ejemplo, los seres humanos son como objetos que puede contar, guiado por una moral utilitarista, sacrificará a los seres humanos menos útiles por aquellos que sí lo son y, en nombre del porvenir, sacrificará también los seres humanos de hoy a los de mañana: “porque el presente aparece como la facticidad que es necesario trascender hacia la libertad. Ninguna acción es concebible sin esta afirmación soberana del porvenir.”<sup>325</sup> Pero esta afirmación también encubre otra antinomia.

Cuando se defiende el porvenir, el futuro aparece como la abolición de lo negativo, la plenitud y la felicidad, a él sacrificamos no sólo nuestro presente individual, sino el de una colectividad, porque frente a la positividad del futuro, el presente no es más que lo negativo que hay que suprimir. En estos casos, de guerra o revolución, encuentra su sentido la fórmula: “el fin justifica los medios.” Pero Beauvoir piensa que: “todos los que proyectándose hacia un Porvenir-Cosa, sacrifican a él su libertad encuentran la tranquilidad de lo formal”.<sup>326</sup> El problema con el que nos encontramos es el de cómo valorar el futuro en el presente teniendo en cuenta nuestra acción moral.

Beauvoir no se muestra de acuerdo con las teorías que sacrifican el presente de los individuos en aras del futuro de una colectividad y reconoce que: “este futuro armonioso no es más que un sueño incierto, y que en todo caso no es nuestro.”<sup>327</sup> Hay que aceptar que el porvenir se nos escapa y que nuestra capacidad de influir sobre el futuro es limitada,

---

<sup>325</sup> *Ibid.*, p. 121. (Original, p. 166)

<sup>326</sup> *Ibid.*, p. 124. (Original, p. 169)

<sup>327</sup> *Ibid.*, p. 126. (Original, p. 172)

más allá de nuestro presente no podemos saber nada. De modo que no encontraremos en este porvenir la justificación de nuestros actos, como afirma Beauvoir:

No es a este futuro, incierto, extraño que el hombre debe confiar el cuidado de su salvación: es su responsabilidad asegurarlo en el seno de su propia existencia. Esta existencia no es concebible sino como afirmación del futuro, pero de un futuro humano, de un futuro finito.<sup>328</sup>

Por eso, Beauvoir rechaza toda filosofía, toda ideología que conciba el presente como un medio para alcanzar un fin absoluto que está en el futuro, y que en esa acción sacrifique a los seres humanos del presente y encuentre en esa finalidad la justificación de sus actos. Pues piensa que “es necesario afirmar la existencia en el presente si no se quiere que la vida entera se defina como una fuga hacia la nada”.<sup>329</sup>

El ser humano sólo puede realizarse en lo transitorio por eso es necesario que sus proyectos sean finitos y que, al mismo tiempo, los quiera para siempre. Este es otro aspecto de la ambigüedad fundamental del ser humano. Las tareas que el ser humano se propone y que apuntan a un futuro abierto que puede ir incluso más allá de su propia vida, son suyas también y deben encontrar su sentido en sí mismas, no en una finalidad mítica de la Historia.<sup>330</sup>

Aun así, los existentes tratamos de salvar nuestra existencia mediante acciones que conllevan el inevitable riesgo de un fracaso. En el plano de la acción deberemos actuar siendo conscientes de las antinomias, de las contradicciones que toda acción comporta, nos veremos obligados a

---

<sup>328</sup> *Ibid.*, p. 126. (Original, p 173)

<sup>329</sup> *Ibid.*, p. 132. (Original, p. 181)

<sup>330</sup> Cf. *Ibid.*, 135. (Original, p. 184)

decidir si determinada acción es la correcta sin conocer todos los factores implicados y sus consecuencias tanto en el futuro como en el presente. Esto no convierte nuestra elección en arbitraria, sino en libre. Por eso, tendremos que asumir los riesgos de nuestra acción, sin que nada nos garantice el porvenir al que nuestros actos tienden, de manera que jamás sabremos si los sacrificios y fracasos actuales tienen un sentido, una justificación:

Para afirmar su voluntad, el hombre está obligado a hacer surgir en el mundo el escándalo de lo que no quiere. Pero esta parte de fracaso es condición misma de la vida (...) Esto no significa que uno deba consentir el fracaso, sino que debe consentir luchar contra él sin reposo.<sup>331</sup>

No obstante, Beauvoir también piensa que sería absurdo no llevar a cabo una acción a favor de la libertad porque implique la violencia, no podemos evitar esta ambigüedad cuando nuestro fin es liberar la libertad:

No es posible escapar a esta dialéctica que va de la libertad a la libertad a través de la dictadura y de la opresión (...) Es necesario impedir que la tiranía y el crimen se instalen triunfalmente en el mundo. La conquista de la libertad es su única justificación y contra ellos debemos por lo tanto mantener viviente la afirmación de la libertad.<sup>332</sup>

Ante esto, el existencialismo no propone como consuelo ninguna evasión abstracta, sino todo lo contrario. Según Beauvoir es en la experiencia vivida donde comprobamos que esta moral es la única moral en la que podemos salvar nuestra existencia. Y piensa que:

A pesar de sus límites, o mejor, a través de ellos, corresponde a cada uno realizar su existencia como un absoluto. (Por eso) cualesquiera sean las dimensiones vertiginosas del mundo que nos rodea, la densidad de nuestra ignorancia, los riesgos de las

---

<sup>331</sup> *Ibid.*, pp. 165-166. (Original, p. 226)

<sup>332</sup> *Ibid.*, p. 163. (Original, pp. 223-224)

catástrofes por venir y nuestra debilidad individual en el seno de la inmensa colectividad, permanece el hecho de que somos libres hoy y en forma absoluta si elegimos querer nuestra existencia en su finitud abierta sobre el infinito (...) Si sucediese que cada hombre hiciese lo que debiera, la existencia de cada uno resultaría salvada, sin que hubiese necesidad de soñar con un paraíso en el que todos quedaríamos reconciliados luego de nuestra muerte.<sup>333</sup>

Si cada ser humano reflexionase de manera auténtica se le revelaría la verdad de su ser que es la libertad; el ser humano es libre y dueño de las leyes que le dicta su propia libertad. Y a través de la autenticidad descubriría que su imperativo moral es asumir su libertad, no ocultársela, para realizar su existencia mediante actos y proyectos propios, no ajenos e impuestos. Además de reconocer la libertad en el Otro y rechazar cualquier tipo de opresión que la niegue.

---

<sup>333</sup> *Ibid.*, pp. 168-169. (Original, p. 229-230)

### *Críticas al existencialismo y problemas éticos:*

Beauvoir escribe *Para una moral de la ambigüedad* en parte, como decía, para responder a las críticas que se dirigían contra el existencialismo, al que se acusaba de ser una filosofía pesimista, que encierra al ser humano en la angustia, en la subjetividad, y que es incapaz de proponer unos principios claros para la acción, de modo que anima al ser humano a actuar como le parezca. Simone de Beauvoir trata de mostrar que es posible una moral existencialista positiva, no subjetivista y con contenido.

Quienes critican el existencialismo<sup>334</sup> piensan que si el ser humano es libre de decidir qué es para él una vida valiosa, si no hay valores dados de antemano, si no se reconoce la existencia de Dios como medida de los valores, entonces el ser humano actuará como quiera y elegirá lo que quiera sin importarle nada ni nadie más. Como Dostoievsky dijo: “Si Dios no existe, todo está permitido”. Por eso, una de las acusaciones que se le hacen al existencialismo, especialmente desde el cristianismo, es la de ser una filosofía que no ofrece ningún principio de elección, que repudia toda moral, porque deja en las manos del ser humano su propio destino. Sin embargo, Beauvoir opina que la ausencia de valores absolutos no autoriza cualquier acto y que jamás nos libera de la responsabilidad. Más bien sucede al contrario: como el ser humano se encuentra solo y desamparado sobre la tierra, todo depende de él y sus actos son compromisos definitivos, absolutos. “Un Dios puede perdonar, borrar,

---

<sup>334</sup> En sus Memorias, que no en sus ensayos, Simone de Beauvoir pone nombre a estos críticos. Del lado de los críticos católicos está Gabriel Marcel, y del lado de los comunistas están Henri Lefebvre, Pierre Naville y Georges Mounin.

compensar; pero si Dios no existe, -afirma Beauvoir- las faltas del hombre no tienen expiación.”<sup>335</sup>

Sin embargo, se espera de todo trabajo que pretenda ser una doctrina moral que establezca un tipo de deber que nos diga qué es lo que nos conviene ser y hacer, y por qué. El contenido que la moral existencialista de Beauvoir propone es éste: *el libre movimiento de la existencia*, es decir, la libertad. Para ella, que concibe la libertad como compromiso, querer ser libre es lo mismo que querer libres a los demás. No propone fines determinados, objetivos concretos, no elabora un código moral que obedecer, simplemente concibe la realidad humana como libertad y anima al ser humano a asumir *libremente* su existencia. Su idea de libertad está indicando de alguna manera acciones concretas a realizar, o por lo menos está censurando determinadas actitudes que niegan la propia libertad y la libertad ajena, como son las conductas de mala fe. Beauvoir trata de rebatir la acusación de formalismo que los detractores del existencialismo hacen, y afirma que:

Querer ser libre y querer que *tenga* ser, son una sola y misma cosa: la elección que el hombre hace de sí mismo en tanto que presencia en el mundo. No puede decirse que el hombre libre quiere la libertad para develar al ser, ni el develamiento del ser para alcanzar la libertad: son dos aspectos de una misma realidad. Y cualquiera sea el que se considere, ambos implican la relación entre cada hombre y los otros.<sup>336</sup>

Pero esta fórmula únicamente expresa, se dirá, la forma universal de la acción, su intención, donde la libertad es puesta como fin en sí mismo, como un fin universal y abstracto.

---

<sup>335</sup> Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Paris, Gallimard, 1964, p. 22. Traducción castellana: *Para una moral de la ambigüedad*, Buenos Aires, La Pléyade, 1972, p. 18.

<sup>336</sup> *Ibid.*, pp. 74-75. (Original, pp. 100-101)

Si los seres humanos son ontológicamente libres, aunque no lo sepan, y sólo yo he asumido mi libertad, mi exigencia moral sería descubrirles esta verdad que implica un compromiso, puesto que mi libertad depende de la libertad de los otros. Pero ¿cómo? ¿Qué tengo que hacer? Tal vez escribir, luchar, dar conferencias, no lo sé. Todo permanece en una dimensión abstracta. Y si sucediese que todos los seres humanos hemos reconocido y asumido nuestra libertad nos preguntaremos ¿cómo debemos actuar? Pero la ética existencialista no puede establecer por principio una respuesta concreta y determinada, simplemente invita a inventar, a crear nuevos valores, a actuar sin parar. Sin embargo, esto no quiere decir que de ella no se puedan deducir determinados comportamientos o actitudes éticas que asumidos a nivel individual terminen transformando la colectividad.

Los detractores del existencialismo, coincidiendo en esto cristianos y laicos, dicen que si el existencialismo no propone a la acción moral ningún contenido objetivo acaba siendo un subjetivismo, un solipsismo. Beauvoir, se defiende de la acusación de *subjetivismo solipsista* acusándoles, a su vez, de *mala fe*. Puesto que “se sabe bastante bien –dice- que el hecho de ser un sujeto es un hecho universal, y que el *Cogito* cartesiano expresa a la vez la experiencia más singular y la verdad más objetiva.”<sup>337</sup> Y añade, que el existencialismo, al afirmar que los valores son una creación de la libertad humana, no está diciendo algo distinto de lo que, en su día, dijeron los humanistas: Kant, Fichte o Hegel, con la única diferencia de que para el existencialismo la fuente de los valores no es el hombre impersonal, universal, sino concreto. La moral no es ajena, en el sentido de extraña, al ser humano, la moral es una creación humana, no le viene al

---

<sup>337</sup> *Ibid.*, p. 19. (Original, p. 23)

ser humano de fuera y él simplemente la acepta. Y el hecho del reconocimiento, por parte de Beauvoir, de que los seres humanos, en tanto que conciencias-sujeto, estén separados originalmente, no tiene por qué implicar, a su juicio, que no puedan de alguna manera ponerse de acuerdo en torno a cuestiones morales o políticas. Por eso invalida toda moral que aporte soluciones sin tener en cuenta el hecho de la separación de las conciencias, que ella, por su parte, asume, puesto que la considera real. Y entiende que una moral de la ambigüedad sería:

Una moral que rehusara negar a priori que existencias separadas pudiesen al mismo tiempo estar ligadas entre sí, que sus libertades singulares pudiesen forjar al mismo tiempo leyes válidas para todos.<sup>338</sup>

Y ¿cómo me pongo en contacto con el otro, cómo establezco esta relación con el otro? Para poder relacionarme de esta forma con el otro son necesarias, según Beauvoir, dos condiciones: “que me sea permitido llamar”, apelar al otro y “que tenga frente a mí hombres que sean libres *para mí*, que puedan responder a mi llamada.”<sup>339</sup> El ser humano se dirige a la libertad del otro a través del lenguaje, cuando le habla, y el otro puede responder o no a su llamada; por eso el respeto de la libertad del otro es la primera condición para establecer la comunicación: “Puedo solamente dirigirme a la libertad de otro, no violentarla. Puedo inventar los llamados más urgentes, esforzándome por encantar; pero ella permanecerá libre, haga lo que haga, de responder o no a esos llamados.”<sup>340</sup>

---

<sup>338</sup> *Ibid.*, p. 20. (Original, p. 25)

<sup>339</sup> Simone de Beauvoir, *Pyrrhus et Cinéas*, Paris, Gallimard, 1964, pp. 358-359. Traducción castellana: *¿Para qué la acción?*, Buenos Aires, la pléyade, 1972, p. 118.

<sup>340</sup> *Ibid.*, p. 117. (Original, p. 358)

El concepto de llamada muestra la interdependencia entre los seres humanos y la necesidad de intersubjetividad, es fundamentalmente la descripción de una manera respetuosa y solidaria de dirigirse al otro. Sin embargo, en esta apelación al otro, según las circunstancias, no tendré otra salida que el empleo de la violencia:

Para hacerme existir frente a los hombres libres, -escribe Beauvoir- estaré obligado frecuentemente a tratar a ciertos hombres como objetos. El prisionero matará a su carcelero para ir a encontrarse con sus compañeros. Es una lástima que el carcelero no pueda ser también un compañero; pero sería más lamentable aún que el prisionero no hubiera tenido jamás ningún compañero.<sup>341</sup>

Beauvoir justifica en este caso la violencia porque considera legítimo el fin que se propone, que es la libertad. No obstante, no ignora la parte de fracaso que esta acción comporta, porque toda violencia supone un escándalo.

Esta idea de *llamada* que es originaria de Beauvoir, también aparece en los *Cahiers pour une morale* y es definida por Sartre como: “una petición por alguien a alguien de una cosa en nombre de una cosa”<sup>342</sup> Es decir, un ser humano propone a otro ser humano hacer una cosa, emprender un proyecto para alcanzar un fin y para tal cosa se construye una solidaridad entre ellos, adquieren un compromiso. La llamada sería para Sartre un medio para un fin. Por la llamada apelo a la ayuda del otro. “La llamada – dice Sartre- es el reconocimiento de una libertad personal en situación por una libertad personal en situación”<sup>343</sup> Entonces, soy solidario cuando libremente reconozco la libertad del otro e intento comprender que,

---

<sup>341</sup> *Ibid.*, p. 118. (Original, p. 359)

<sup>342</sup> J.P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983, p. 285 (Traducción mía).

<sup>343</sup> *Ibid.*, p. 285.

aunque sus fines sean distintos de los míos, existe la posibilidad de realizar una acción o un proyecto común, incluso podríamos ayudarnos mutuamente a alcanzar nuestros fines propios. Esta idea de llamada expresa, como en *¿Para qué la acción?*, el reencuentro entre dos libertades y se da en una situación en la que: “yo reconozco la libertad del otro sin ser trascendido por una mirada.”<sup>344</sup> Del mismo modo, tampoco yo trasciendo la libertad del otro por mi mirada. Sartre en estos momentos afirma, coincidiendo con Beauvoir y alejándose de su posición en *El ser y la nada*, que la existencia del otro no es un mal en sí mismo; el otro, como yo, es conciencia y libertad, y no supone una permanente amenaza para mí, ni me cosifica necesariamente por el mero hecho de que aparezca ante su conciencia; rechaza, por otra parte, “considerar el conflicto original de las libertades por la mirada como imposible de superar.”<sup>345</sup> Ahora parece que es posible un reconocimiento recíproco de las libertades que es el comienzo de una conversión moral.

No obstante, la relación que establezco con el otro entraña un riesgo, pues aunque yo reconozca la libertad del prójimo nada me asegura que el prójimo reconocerá la mía. Existe la posibilidad de que el otro no reconozca mi libertad en la solidaridad sino que niegue mi libertad y mi llamada mediante el rechazo y la violencia. De modo que el momento del reconocimiento recíproco de libertades puede ser también el momento de la violencia y la dominación. Si no se reconoce al otro como semejante y permanece el elemento hostil de la alteridad que está en el origen del conflicto entre la pluralidad de las conciencias no es posible para Sartre construir una moral.

---

<sup>344</sup> *Ibid.*, p. 291.

<sup>345</sup> *Ibid.*, p. 293.

Por otra parte, el concepto de llamada encuentra otros límites: “las diferencias de clases, de nacionalidad, de condición forman límites a la llamada.”<sup>346</sup> La llamada no puede dirigirse hacia alguien que no comprenda determinada situación ni sus fines, por eso una llamada auténtica debería ser según Sartre: “superación de toda desigualdad de condición hacia un mundo humano donde toda llamada de cada uno a cada uno sea siempre posible.”<sup>347</sup> Esta idea es la misma que expresaba Beauvoir cuando presentaba las dos condiciones necesarias para la llamada en *¿Para qué la acción?* y ambos evidencian en sus escritos morales la necesidad de crear un mundo en el que los seres humanos seamos igualmente libres.

Sartre tropieza con varios problemas al pretender construir una moral a partir de la ontología de *El ser y la nada*. Por un lado, y desde un punto de vista ontológico, los conceptos de para-sí como libertad absoluta y de situación son rígidos, pero al trasladarlos a un plano moral se vuelven problemáticos porque parece evidente que existen situaciones de opresión que limitan nuestra libertad. Por otro lado, la separación de las conciencias puede dar como resultado la violencia y la falta de acuerdo entre los seres humanos, de manera que la colectividad no puede ser pensada sin dificultades.

La ética de la autenticidad es la única que se puede extraer del existencialismo y tanto Sartre como Beauvoir la encontraron insuficiente porque, al presentar la salvación como individual y no colectiva, no podían dar respuesta a los problemas que les planteaba la época que les tocó vivir: la ocupación nazi, el genocidio, la II Guerra Mundial, la bomba

---

<sup>346</sup> *Ibid.*, p. 296.

<sup>347</sup> *Ibid.*, p. 297.

atómica, la guerra de Vietnam, la guerra de Argelia, la opresión de los negros de EE.UU y de las mujeres o la explotación del proletariado, problemas con los que querían comprometerse. Por eso, Sartre abandonó su intento de construir una moral y dejó inéditas sus *Notas*. Beauvoir también quedó profundamente insatisfecha de la moral que publicó y pasados unos años criticó el idealismo que impregnaba sus obras.

Desde mi punto de vista, Beauvoir habría podido escribir una moral no idealista,<sup>348</sup> de la que hubiese estado orgullosa, si hubiera rechazado de pleno la ontología de *El ser y la nada*. Pienso que la perspectiva teórica sobre la que Beauvoir trabajaba le ha puesto límites a su pensamiento. No

---

<sup>348</sup> Años más tarde, Beauvoir juzgó duramente sus ensayos. De *¿Para qué la acción?* dijo que era una obra demasiado individualista y subjetivista: "Todo este estudio crítico me parece hoy muy sumario, pero justo (...) No desapruero mi inquietud por proporcionar a la moral existencialista un contenido material; lo malo es que, en el momento en que creía evadirme del individualismo, me hundía en él. El individuo sólo recibe una dimensión humana por el reconocimiento del prójimo, pensaba; no obstante, en mi ensayo, la coexistencia aparece como una especie de accidente que debería superar cada existente; este empezaría por forjar solitariamente su proyecto y pediría luego a la colectividad que lo convalidara: en realidad la sociedad me cerca desde mi nacimiento; es en su seno, en mi relación con ella, como decido de mí. El anverso de mi subjetivismo era necesariamente un idealismo que quita todo alcance o poco menos a mis especulaciones. Este primer ensayo sólo me interesa hoy porque precisa un momento de mi evolución." *La force de l'âge*, Paris, Gallimard, 1960. Traducción castellana: *La plenitud de la vida*, Barcelona, Edhasa, 1980, p. 597.

Beauvoir se muestra especialmente crítica e insatisfecha con *Para una moral de la ambigüedad*, pues considera que es un ensayo demasiado teórico y alejado de su realidad social: "De todos mis libros este es el que hoy me irrita más. Su parte polémica me parece válida. Perdí tiempo en combatir objeciones irrisorias; pero en la época en que se trataba al existencialismo de filosofía nihilista, miserabilista, frívola, licenciosa, desesperada, innoble, era necesario defenderlo. Critiqué de una manera que me pareció convincente, el engaño de una humanidad monolítica de la que usan —a menudo sin confesarlo— los escritores comunistas para escamotear la muerte y el fracaso; indiqué las antinomias de la acción, de qué modo se oponen la trascendencia indefinida del hombre a su exigencia de recuperación, el porvenir al presente, la realidad colectiva a la interioridad de cada uno; demolí algunos sofismas al reiniciar el debate entonces tan ardiente sobre los medios y los fines. Respecto del papel de los intelectuales dentro de un régimen que aprueban suscité problemas todavía actuales. También suscribí la superación del esteticismo y la conciliación que he indicado entre la distante imparcialidad de la obra de arte y el compromiso del artista. No importa: en conjunto trabajé mucho para plantear oblicuamente una cuestión a la que di una respuesta tan vacía como las máximas kantianas. Mis descripciones del nihilista, del aventurero, del esteta, influidas evidentemente por las de Hegel, son todavía más arbitrarias y más abstractas que las de éste porque ni siquiera hay entre ellas el lazo de un desarrollo histórico; las actitudes que examino se explican por condiciones objetivas; yo me limité a extraer las significaciones morales de modo que mis retratos no se sitúan en ningún nivel de la realidad. Era aberrante pretender definir una moral fuera de un contexto social. Podía escribir una novela histórica sin tener ninguna filosofía de la historia, pero no hacer una teoría de la acción." *La force des choses*, Paris, Gallimard, 1963. Traducción castellana: *La fuerza de las cosas*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1966, pp. 88-89.

obstante, ella trata constantemente de superar los límites del existencialismo para definir la opresión y para establecer la intersubjetividad, la fraternidad y el reconocimiento entre libertades, pero al no abandonar del todo este referente filosófico, no lo consigue.



## Existencialismo y feminismo en *El segundo sexo*

*El segundo sexo* de Simone de Beauvoir es un análisis de la mujer en cuanto colectivo humano a partir de su propia concepción del existencialismo, especialmente de su ética existencialista, que ella misma resume en unas pocas proposiciones:<sup>349</sup>

1) “Todo sujeto se afirma concretamente a través de los proyectos como una trascendencia.”<sup>350</sup> Es decir, el sujeto es lo que él *hace*. Su ser consiste en trascenderse, en proyectarse hacia los fines que libremente ha escogido, así es como construye su propio ser, pues su ser no le está dado de antemano, antes de trascenderse no es más que mera contingencia, una existencia arrojada *ahí*.

2) “Sólo hace culminar su libertad cuando la supera constantemente hacia otras libertades.”<sup>351</sup> Esto es, sólo realizo mi libertad superándome constantemente a través de una serie indefinida de actos, y en el ejercicio de mi libertad empujo a los demás a asumir y realizar su propia libertad.

3) “No hay más justificación de la existencia presente que su expansión hacia un futuro indefinidamente abierto.”<sup>352</sup> Para los existencialistas, la existencia sólo se justifica cuando la asumo y la trasciendo, cuando me hago ser, libremente, mi propio ser. Y en ese ejercicio de proyectarme para alcanzar los fines que me he propuesto y que están en el futuro,

---

<sup>349</sup> Cf. Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 2009, p. 33. Traducción castellana: *El segundo sexo*, p. 63, Cátedra, Madrid, 2005.

<sup>350</sup> *Ibid.*, p. 63. (Original, p. 33)

<sup>351</sup> *Ibid.*, p. 63. (Original, p. 33)

<sup>352</sup> *Ibid.*, p. 63. (Original, p. 33)

dicho futuro debe estar abierto, es decir, indefinido, puesto que si estuviera cerrado no tendría sentido plantearme fines.

4) “Cada vez que la trascendencia recae en la inmanencia se da una degradación de la existencia “en sí”, de la libertad en facticidad; ésta caída es una falta moral si es consentida por el sujeto; si le es infligida, se transforma en una frustración y una opresión; en ambos casos es un mal absoluto.”<sup>353</sup> En la filosofía existencialista la asunción de la libertad y el ejercicio de la trascendencia es un imperativo moral, obrar de modo contrario es actuar de *mala fe*, y la mala fe es considerada un error, una *falta moral*. Lo que me diferencia, ontológicamente hablando, de las cosas, es que soy ser-para-sí, es decir, conciencia y como tal debo asumir mi libertad desde la que haré mis elecciones, mis proyectos, en definitiva, la construcción de mi ser. Por lo tanto, si no hago nada, si no me trasciendo, me convierto en un objeto, una cosa, un ser en sí, en definitiva, pura inmanencia. Esta renuncia de la libertad y posterior caída en la inmanencia es, como dice Beauvoir; “una falta moral si es consentida por el sujeto”<sup>354</sup>, uno puede adoptar una postura nihilista de no elección, pero esta decisión es ya una elección tomada desde la mala fe. Sin embargo, la caída en la inmanencia no siempre es elegida por el sujeto desde su mala fe, existen casos en los que esta inmanencia es infligida; cuando alguien desde el exterior nos impide realizar nuestra trascendencia mediante actos y decisiones que son ajenos a nosotros mismos, y que terminan por convertir nuestra existencia en frustrada y oprimida. Por eso, antes de juzgar cualquier conducta debemos tener en cuenta la situación. No obstante, en cualquiera de los dos casos, bien sea

---

<sup>353</sup> *Ibid.*, p. 63. (Original, p. 33)

<sup>354</sup> *Ibid.*, p. 63. (Original, p. 33)

por mala fe o por opresión, la caída de la trascendencia en la inmanencia, es considerada por Beauvoir, “un mal absoluto.”<sup>355</sup>

Beauvoir comienza a escribir esta obra en el año 1946 y lo publica años más tarde, en 1949, en la editorial Gallimard. *El segundo sexo* es un ensayo que está escrito desde una perspectiva muy personal, ya que comenzó a redactarlo cuando reflexionó, a raíz de una conversación que mantuvo con Sartre, sobre lo que había significado para ella el hecho de ser mujer:

Nunca había tenido sentimiento de inferioridad, nadie me había dicho: “Usted piensa así porque es una mujer”; mi femineidad no me había molestado nada. “Nunca, le dije a Sartre, eso ha contado para mí.” “Sin embargo, no has sido educado de la misma manera que un muchacho: habría que mirar más de cerca.” Miré y tuve una revelación: este mundo era un mundo masculino, mi infancia se había alimentado de mitos forjados por los hombres y de ninguna manera había reaccionado como si fuera un muchacho.<sup>356</sup>

Así, Beauvoir dejó a un lado su idea inicial de escribir un libro sobre sí misma para realizar un análisis existencial de la condición femenina en cuanto colectivo humano.

Si en un principio y desde una posición de gran imparcialidad Beauvoir se sentía, en sus relaciones con sus compañeros, una igual al hombre, pronto advirtió que, sin embargo, sus situaciones habían sido y eran diferentes:

De modo –afirma Beauvoir– que hay desde el principio otra situación: es esto lo que he descubierto, y lo que me ha hecho escribir *El segundo sexo*. Pues me di cuenta de que si profundizaba, no era verdad, no había tenido una infancia de chico, no había estado situada como un chico: no había leído los mismos libros, encontrado los mismos mitos, etc. Pero para mí, esto refleja el mundo tal y como se da. Si bien que en efecto (haría falta, como dice Stendhal), “derribar todo el bosque”) no veo la posibilidad, mientras este mundo no cambie

---

<sup>355</sup> *Ibid.*, p. 63. (Original, p. 33)

<sup>356</sup> Simone de Beauvoir, *La force des choses*, Paris, Gallimard, 1963, p. 108. Traducción castellana: *La fuerza de las cosas*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1966, p. 108.

radicalmente, de criar una niña –o un niño, por otra parte- de modo que suprimamos en ellos la conciencia de esta diferencia. ¡Esto plantea, por supuesto, problemas peliagudos!<sup>357</sup>

En efecto, desde la infancia comenzamos a hacer el aprendizaje de esta diferencia, mucho antes de saberlo y de poder reflexionar sobre ello.

Algunos años antes, la experiencia de la guerra también le había sugerido, entre muchas otras cosas, que la cuestión de las mujeres era un tema importante. En efecto, no era lo mismo ser mujer que hombre, había descubierto la condición femenina y los problemas con que tropiezan las mujeres en el ejercicio de su trascendencia, sin embargo por aquel entonces no se decidió a escribir sobre ello.<sup>358</sup>

*El segundo sexo* es un ensayo pionero en el estudio de la condición femenina en las sociedades occidentales, que analizó desde múltiples puntos de vista: el científico, el histórico, el social, el cultural, el psicológico y el filosófico. Su obra trata de dar respuesta al porqué de la situación de subordinación en que se encuentran las mujeres. Ciertamente, Beauvoir –como ocurría en sus escritos morales- vuelve a ser capaz de tematizar la opresión,<sup>359</sup> puesto que *El segundo sexo* la muestra como una evidencia a partir de una serie de hechos, sin embargo, es

---

<sup>357</sup> Francis Jeanson, *Simone de Beauvoir ou l'entreprise de vivre*, Éditions du Seuil, Paris, 1966. Traducción mía.

<sup>358</sup> “Sobre muchos puntos, yo había comprendido cómo, antes de la guerra, había pecado por abstracción: que no fuera indiferente ser judío o ario ahora lo sabía; pero no había advertido todavía que hubiera una condición femenina. De pronto, encontraba un gran número de mujeres que habían pasado los cuarenta y que, a través de la diversidad de sus posibilidades y de sus méritos, habían tenido todas una experiencia idéntica: habían vivido como “seres relativos”. Porque yo escribía, porque mi situación era diferente de la de ellas y también, creo, porque escuchaba bien, me dijeron muchas cosas; empecé a darme cuenta de las dificultades, de las falsas facilidades, de las trampas, de los obstáculos que la mayoría de las mujeres encuentran en su camino; también sentí en qué medida estaban a la vez disminuidas y enriquecidas. No concedí todavía mucha importancia a un punto, una cuestión, que me atañía indirectamente, pero sentí un llamado de atención.” Simone de Beauvoir, *La force de l'âge*, Paris, Gallimard, 1960, pp. 586-587. Traducción castellana: *La plenitud de la vida*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1964, p. 622.

<sup>359</sup> Contrariamente a lo que le ocurría a Sartre en *El ser y la nada*, aunque también es justo señalar que su preocupación no es la opresión y su intención moral es otra.

incapaz de dar una respuesta explícita o definitiva a la pregunta sobre la génesis de la opresión, expone diversos motivos pero fundamentalmente su respuesta es existencialista. Y, de acuerdo con Michèle Le Doeuff,<sup>360</sup> el referente filosófico que Beauvoir tiene por absolutamente verdadero –la teoría hegeliano-sartriana de las conciencias enfrentadas– es el menos adecuado para explicar la opresión porque la analogía entre la situación de opresión y la mala fe se torna una idea oscilante y nada firme que hace difícil tener una opinión clara sobre este asunto.

Por otra parte, como la solución que dará al problema de la opresión y de la lucha de sexos se basará, como veremos, en la ética de la autenticidad, su obra se detendrá en el análisis de la condición femenina y de la situación de opresión que padecen las mujeres, pero no planteará una estrategia de lucha feminista. Porque el existencialismo, al estar centrado en el individuo, le pone límites a la hora de plantear problemas y soluciones colectivas. Aunque la posición originaria de Beauvoir no era la de un feminismo entendido como movimiento colectivo, su postura con el tiempo cambió radicalmente.<sup>361</sup> No obstante, su ensayo ha conseguido ser la obra feminista más importante del s. XX y ha influido enormemente en el feminismo posterior; de ahí que toda corriente feminista se defina en referencia a *El segundo sexo*, compartiendo sus planteamientos u oponiéndose a ellos.<sup>362</sup>

Lo primero que percibe Beauvoir cuando comienza a trabajar en esta obra es que la mujer aparece siempre como *la Otra*, es decir, como objeto y no como sujeto. En la relación entre ambos sexos, en este encuentro

---

<sup>360</sup> Cf. Michèle Le Doeuff, *El estudio y la rueca*, Madrid, Cátedra, 1993.

<sup>361</sup> Véase el capítulo del presente trabajo: “La evolución feminista de Simone de Beauvoir”.

<sup>362</sup> Cf. Teresa López Pardina, “Simone de Beauvoir y Sartre: consideraciones hermenéuticas en torno a *El segundo sexo*” Universidad de Santiago de Compostela, Ágora, 2009.

entre conciencias, no hay reciprocidad. En *El segundo sexo* Beauvoir se plantea cómo la mujer, siendo un ser humano de pleno derecho como el hombre, es considerada por la cultura y la sociedad como la Otra, como un ser diferente del varón. Su intención de descubrir por qué la mujer encarna la *Alteridad* absoluta le lleva a interrogar a la biología, al psicoanálisis y al materialismo histórico, que son las disciplinas que tienen más presencia en el momento en que ella redacta su ensayo.

### *La pregunta por el origen de la opresión femenina:*

De su estudio sobre los datos de la biología, Beauvoir concluye que no es la constitución biológica lo que explica que la mujer haya sido reducida a la categoría inferior de *Otra*, ni a su situación de subordinación y de opresión.<sup>363</sup> Aunque es evidente que existen diferencias anatómicas entre el hombre y la mujer, éstas no juegan un papel determinante en el desarrollo individual y subjetivo de las personas, es decir, en su proyección en tanto que existentes, en su trascendencia. Por lo tanto, la jerarquización de los sexos no se puede justificar recurriendo a argumentos de tipo biológico. Además, si la opresión de la mujer dependiera de su constitución biológica, las mujeres no lucharían por su liberación puesto que no tendría sentido rebelarse contra la naturaleza.

Lo que sí diferencia profundamente a la mujer del hombre, según Beauvoir, es su evolución funcional, que es lineal y sencilla en el hombre y mucho más compleja en la mujer. El hombre, afirma Beauvoir:

Del nacimiento a la pubertad, crece con bastante regularidad; hacia los quince o dieciséis años empieza la espermatogénesis que se mantiene de forma continuada hasta la vejez; su aparición se acompaña con una producción de hormonas que precisa la constitución viril del soma. Desde entonces, el macho tiene una vida sexual que se integra normalmente en su existencia individual: en el deseo, en el coito, su superación hacia la especie se confunde con el momento subjetivo de su trascendencia: es su cuerpo. La historia de la mujer es mucho más compleja.<sup>364</sup>

---

<sup>363</sup> Contrariamente, **Shulamith Firestone** sí que atribuye a los factores biológicos el origen – remontándose incluso al mundo animal- y la persistencia de la opresión de las mujeres. Por lo que la biología determinaría, según ella, el destino de la mujer. Véase **Evelyn Reed**, “La biologie détermine-t-elle le destin de la femme?” en *L’Arc, Simone de Beauvoir et la lutte des femmes*, nº 61.

<sup>364</sup> Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 2010, p. 65. Traducción castellana: *El segundo sexo*, Madrid, Cátedra, p. 88.

La mujer en cuanto hembra está, según Beauvoir, más subordinada a la especie que el hombre en cuanto macho, pues su función reproductora marca todos los momentos de su desarrollo biológico. La mujer, desde su nacimiento, afirma Beauvoir: “queda envuelta o habitada por la especie”<sup>365</sup> debido a este destino biológico. Estos datos biológicos, aunque no determinan estrictamente la situación de la mujer, sí son elementos integrantes de ella, y por ello, nos pueden ayudar a entenderla mejor.

Simone de Beauvoir tiene una opinión horrible y un tanto exagerada de la menstruación, el embarazo, el parto y la menopausia, que le llevan a afirmar que: “la mujer está adaptada a las necesidades del óvulo más que a ella misma. De la pubertad a la menopausia, es la sede de una historia que se desarrolla en ella y que no la implica personalmente.”<sup>366</sup> Tal vez hizo estas afirmaciones marcada por su propia experiencia e influida por toda la mitología que hay alrededor de la regla que la muestran como la marca de una feminidad devaluada y la visión que se ofrece de ella es muy negativa. Afortunadamente, las generaciones posteriores se han liberado de muchos tabús; antes existían muchas supersticiones en torno a la menstruación, como la prohibición explícita de no bañarse y de no mantener relaciones sexuales durante este periodo. Respecto al embarazo, ahora el destino de ser madres ya no está, para muchas mujeres, fijado por los hombres, sino que está en sus propias manos, los métodos anticonceptivos y la legalización del aborto permiten decidir libremente acerca de las maternidades. Por eso, ni la menstruación ni el embarazo tienen por qué ser, a mi juicio, fenómenos de alienación:

---

<sup>365</sup> *Ibid.*, p. 89. (Original, p. 65)

<sup>366</sup> *Ibid.*, p. 90. (Original, p. 66)

(La mujer) vive su cuerpo como una cosa opaca, alienada; es presa de una vida obstinada y extraña que hace y deshace cada mes una cuna en ella; cada mes un niño se prepara para nacer y aborta con el desprendimiento de los velos rojos: la mujer, como el hombre, es su cuerpo: pero su cuerpo es una cosa ajena a ella. La mujer vive una alienación más profunda cuando el óvulo fecundado baja al útero y se desarrolla en él.<sup>367</sup>

No obstante si, para Beauvoir, la mujer embarazada es una mujer alienada es porque sus intereses individuales no siempre coinciden con los intereses de la especie, no están en armonía con el destino que la sociedad le impone a la mujer, en este caso en concreto, el de ser madre. Por eso, el rechazo por parte de Beauvoir de la maternidad (forzosa) podría ser interpretado como una reivindicación feminista que tiene por objetivo liberar a la mujer de esta carga biológica –entiendo que es una carga si es impuesta- que se desarrolla en una situación de opresión y que la esclaviza aún más si cabe.

Las opiniones de Beauvoir sobre estos momentos biológicos que marcan el desarrollo de la mujer las juzgo un tanto desmedidas y pienso que pueden deberse a varias razones. En primer lugar, a su evidente rechazo del cuerpo y sobre todo del cuerpo femenino -en el que la naturaleza parece estar más presente, fruto de la asunción de la concepción dualista de la corporeidad sartriana que privilegia a la conciencia frente al cuerpo. En segundo lugar, pienso que, en su caso, crecer en el seno de una familia de la burguesía católica y recibir una educación confesional, es una razón suficiente –y previa a su encuentro con el existencialismo sartriano- para tener una visión siniestra del cuerpo y de la sexualidad. En tercer y último lugar, especialmente en todo lo que concierne a la maternidad, creo que

---

<sup>367</sup> *Ibid.*, p. 91-92. (Original, pp. 68-69)

sus opiniones pueden ser deliberadamente negativas: tienen, como acabo de señalar, una intención reivindicativa en su discurso, de rechazo de la maternidad forzosa y de la obligación de criar a los hijos en solitario con una dedicación exclusiva, una intención de luchar por cambiar la situación de la mujer y la condición femenina en general. Sin embargo, el cuerpo de la mujer es el que es, y el modo en como lo vivimos depende de muchas cosas. No obstante, al final Beauvoir, desde una perspectiva existencialista admite que:

Dado que el cuerpo es el instrumento que tenemos para relacionarnos con el mundo, el mundo se presenta muy diferente en función de que lo vivamos de una manera o de otra. Por esta razón los hemos estudiado tan profundamente, porque son una de las claves que permiten comprender a la mujer. Sin embargo, lo que rechazamos es la idea de que constituyan para ella un destino predeterminado. No bastan para definir la jerarquía de sexos; no explican por qué la mujer es la Alteridad; no la condenan a conservar para siempre este papel subordinado.<sup>368</sup>

En efecto, los factores biológicos forman parte de la situación de la mujer, dependen de elementos sociales y culturales, pero sobre todo se definen en función de los proyectos de vida. Beauvoir, siguiendo a Heidegger, Sartre y Merleau-Ponty, afirma que: “si el cuerpo no es una *cosa*, es una situación: es nuestra forma de aprehender el mundo y el esbozo de nuestros proyectos.”<sup>369</sup> Por eso, aunque existan diferencias anatómicas evidentes entre el cuerpo de la mujer y el del hombre, aunque la mujer sea, en términos biológicos -y en según qué aspectos, añadiría yo- más débil<sup>370</sup> que el hombre, puesto que tiene menos fuerza muscular,

---

<sup>368</sup> *Ibid.*, p. 95. (Original, p. 73)

<sup>369</sup> *Ibid.*, p. 97. (Original, p. 75)

<sup>370</sup> Hemos de señalar que desde la biología y la antropología siempre se ha venido defendiendo la supuesta debilidad del cuerpo femenino con respecto al masculino. (Véase **Evelyn Reed** “La biologie et le destin de la femme” en *L’Arc* nº61 pp. 75-84) Especialmente en la época en que Beauvoir escribe *El segundo sexo* había mucha propaganda sobre el cuerpo débil de la mujer que también pudo influir en su pensamiento. Algunas feministas han denunciado el biologismo misógino de Beauvoir en *El segundo*

menos capacidad pulmonar, etc., en una sociedad, en una cultura donde no se exige mayormente el uso pleno de la fuerza corporal, este factor no puede determinar una superioridad, y la noción de *debilidad* tiene que ser comprendida recurriendo a factores existenciales, económicos y morales. Y así saber si la mujer es o no más débil que el hombre y en qué sentido. En un ámbito humano, las posibilidades que a cada uno se le ofrecen dependen de la situación económica y social. Es por esta razón por la que las cargas propias de la maternidad dependerán también de si la sociedad demanda e impone a la mujer más o menos nacimientos, de las condiciones higiénicas durante el embarazo y el parto, que han mejorado. Recordemos que la medicina ha estado en manos de los hombres y su preocupación por el cuerpo femenino ha sido casi nula. Y dependerá asimismo del grado de implicación del hombre; que es fundamental, y de la necesidad de que la maternidad pase de ser forzosa a libre.

Si las costumbres de una sociedad no se deducen de la biología, ésta no puede fundamentar valores. Las creencias, tabús y valores que existen en torno al cuerpo masculino y femenino son creados por los existentes, no tienen una base biológica, sino un significado histórico-cultural. “Así pues –como afirma Beauvoir- tendremos que estudiar las circunstancias biológicas a la luz de un contexto ontológico, económico, social y

---

sexo. **Christine Delphy** ha recalcado que Beauvoir: “forma parte de una época en la que hay un consenso sobre el hecho de que las mujeres son inferiores físicamente. Entonces, con relación a ese consenso, la posición de Beauvoir representa un progreso. Pero con relación al análisis que nosotras podemos hacer hoy, que ve que el famoso hándicap de las mujeres, e incluye su “hándicap” físico, es construido por la sociedad, no es un avance, al contrario debe ser corregido. La tesis que yo mantengo – y que yo comparto- es totalmente inversa: no es que las mujeres tengan un hándicap natural que ellas puedan superar. Las mujeres no tienen ningún hándicap natural, sino que la sociedad ha construido un hándicap que se inscribe justo en el cuerpo. Hay una inversión de perspectiva.” En *Le deuxième sexe de Simone de Beauvoir, un héritage admiré et contesté*, París, L’Harmattan, 1998, (traducción mía).

psicológico.”<sup>371</sup> Entonces, la biología no es suficiente para dar cuenta de la subordinación de la mujer, no explica por qué la mujer es la *Alteridad*.

El psicoanálisis se aleja del determinismo biológico y en este sentido ha supuesto un gran avance en el conocimiento del ser humano, por considerar que la vida psíquica tiene un sentido humano y no exclusivamente biológico, por afirmar también que lo que existe es el cuerpo vivido por el sujeto y no el cuerpo-objeto que describe la ciencia y por definir a la mujer en estos términos: “la hembra es una mujer, en la medida en que se vive como tal (...) La naturaleza no define a la mujer: la mujer se define incorporando la naturaleza en su afectividad.”<sup>372</sup> Es decir que, la naturaleza se vive de una manera u otra en función de una elección, de un proyecto existencial.

No obstante, lo que Simone de Beauvoir reprocha a Freud es que la descripción de la sexualidad femenina y las conclusiones que extrae de ella no hayan sido el resultado de un estudio específico y profundo de la mujer, puesto que simplemente ha estudiado al hombre y ha trasladado esos resultados a la mujer. Freud considera a la mujer un hombre mutilado porque no tiene pene y, como consecuencia de esta carencia, padece un complejo de castración, pero esta suposición se basa en una comparación y en una valoración. Además, muchas niñas tardan en descubrir el pene y cuando lo hacen, éste les puede resultar indiferente o inspirarles como mucho, repulsión, asco. Por lo tanto, la envidia del pene es el resultado de una valoración elevada y positiva de la virilidad, que es previa al descubrimiento del pene. Freud admite este valor pero no

---

<sup>371</sup> Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 2009, p. 78. Traducción castellana: *El segundo sexo*, Madrid, Cátedra, 2005, p. 99.

<sup>372</sup> *Ibid.*, p. 101.

explica su causa, no es capaz de aclarar por qué el hombre-padre tiene autoridad sobre la mujer-madre. El complejo de inferioridad de la niña y de la mujer no es producto de la ausencia de pene, sino de su situación, como afirma Beauvoir: “La niña sólo envidia el falo como símbolo de los privilegios que se conceden a los niños; el lugar que ocupa el padre en la familia, el predominio universal de los varones, la educación, todo refuerza en ella la idea de la superioridad masculina.”<sup>373</sup>

Años más tarde en una entrevista con Francis Jeanson mantiene esta opinión y la amplía:

He vuelto a leer los últimos libros de psicología freudiana sobre la mujer (1964), que a menudo no son ininteligibles, pero que reposan todos sobre esta especie de conocimiento inconsciente, en el caso de la niña, el hecho de que no tenga pene y de que debería de tener uno; pienso que es pura fantasía. Inventada, por otra parte, por los hombres y por Freud en particular, él mismo reconoció que no había comprendido nada a las mujeres: es cierto que él ha hecho, sobre algunas cuestiones, descubrimientos extraordinarios y que he admirado mucho; pero lo considero absolutamente nulo en el plano femenino, al igual que *todos* los freudiano y freudianas que lo han seguido. Verdaderamente no creo nada de nada. (Estoy totalmente en contra de la idea de inconsciente freudiano en lo que respecta al problema de la “castración”. Porque soy una mujer y me niego a reconocer un sentimiento de inferioridad que habría superado, pero considerando a la vez a las otras mujeres y el hecho de que es Freud él mismo quien está en el origen del psicoanálisis (...) el freudismo no es más que el producto de un cierto hombre en un cierto medio, un medio judío muy conservador y terriblemente retrógrado en el plano familiar (el mismo Freud no había autorizado nunca a su mujer a patinar mostrando sus tobillos). De modo que no se puede oponer la objetividad de Freud a mi propia subjetividad, porque él también ha sido tan subjetivo como yo. Y deseo profundamente que algún día una mujer retome el psicoanálisis de la mujer, pero no desde la línea freudiana como todas ellas han hecho hasta ahora con docilidad: pues esto no puede conducir (como bien ha señalado Betty Friedman en *La femme mystifiée*) que a reforzar la mistificación femenina, persuadiendo a las mujeres de que ellas no pueden encontrar salida sino al precio de tener un hijo que será el equivalente del pene – es decir bloqueándolas de nuevo en una actitud femenina de regresión (...) Y si se trata del fenómeno de la penetración, entonces, yo estoy cerca de Adler: porque él ha dejado la mitología del hombre como superior y la de la mujer como inferior, que la idea de penetración aparece como una cosa humillante

---

<sup>373</sup> *Ibid.*, p. 106. (Original, p. 106)

para la mujer, y la idea al contrario de virilidad penetrante como una superioridad del hombre.<sup>374</sup>

Beauvoir replantea la teoría psicoanalítica desde una perspectiva existencial: rechaza la sexualidad como hecho irreductible y plantea la libido femenina y el destino de la mujer dentro de una situación donde hay valores morales y donde los comportamientos se juzgan como libres. De modo que el valor que el psicoanálisis le da al pene puede explicarse desde una perspectiva existencialista como una tendencia a la *alienación*; el sujeto, ante la angustia que le produce su libertad, que es lo mismo que su falta de ser, busca su ser en las cosas. Primero su inautenticidad le lleva a alienarse en el pene y después cuando es adulto suele alienarse en las propiedades, el dinero, el status social, etc.

La historia de la mujer que escriben los psicoanalistas se reduce al conflicto entre tendencias “viriloides” y “femeninas”, según se sitúe su erotismo en el sistema clitoridiano o en el vaginal. Si no pasa del primero, que es propio de la edad infantil, al segundo, que es el único que se contempla para la edad adulta, su destino será la frigidez o la homosexualidad, y su evolución sexual no será considerada *normal* sino inacabada y defectuosa. De modo que el verdadero drama con el que tropieza la mujer es elegir entre realizar su trascendencia y su libertad o huir de su libertad y alienarse toda ella como objeto. Los psicoanalistas, hombres y mujeres, han considerado que la afirmación de la trascendencia es una actitud propiamente masculina, viril, y ven en la trascendencia de la mujer un intento de imitación del varón o una ridícula protesta, muestra de la rebelión contra su destino femenino: no piensan

---

<sup>374</sup> Francis Jeanson, *Simone de Beauvoir ou l'entreprise de vivre*, Paris, Éditions du Seuil, 1966, p. 260. (Traducción mía)

que esta actitud pueda ser el resultado de la asunción libre de un proyecto. Por el contrario, las conductas de alienación son consideradas femeninas. Para los existencialistas, tanto la alienación como la trascendencia son conductas que nacen, en última instancia, de la elección libre del ser humano, ya sea hombre o mujer. Por eso, juzgar estas conductas como femeninas o masculinas no es más que una valoración social y cultural. De modo que el psicoanálisis lejos de explicar el por qué de la situación de subordinación de la mujer convertida en la Otra, lo que hace es justificarla y perpetuarla.

Como la mujer elige su ser situada en un mundo determinado, en el sentido de concreto, es conveniente estudiar su estructura económica y social. A este efecto, Beauvoir, respuesta recurre a Engels,<sup>375</sup> que lleva a cabo un análisis histórico de la mujer y explica el origen de la opresión femenina, aceptando la teoría de Bachofen, hoy desacreditada por gran parte de la antropología,<sup>376</sup> que afirma que la sociedad primitiva fue matriarcal y evolucionó a patriarcal con el descubrimiento y el uso de los metales. Para Engels la evolución histórica va unida y depende de la técnica. En la Edad de Piedra, la tierra era propiedad de todos los miembros del clan, las herramientas eran rudimentarias y la explotación agrícola limitada. El trabajo estaba dividido por sexos: el hombre caza y pesca, y la mujer que se queda en el hogar combina las tareas domésticas con la producción de alfarería, telar, cultivo de tierras; etc. Entre los dos sexos había, según él, igualdad –desde mi punto de vista, la división de trabajo según sexos no es un ejemplo de igualdad-. Pero la aparición de

---

<sup>375</sup> Cf. Engels, *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1992.

<sup>376</sup> Cf. M<sup>a</sup> Teresa López Pardina, “Prólogo a la edición española de *El segundo sexo*”, Madrid, Cátedra, 2005.

metales como el cobre, el estaño, el bronce o el hierro, proporcionó mejores armas al hombre primitivo y le permitió trabajar más tierras, ser más eficaz en la caza y en la lucha contra otros hombres. Es precisamente este hecho el que posibilita el nacimiento de la esclavitud, la aparición de la propiedad privada y el sometimiento de la mujer. Engels pensaba, como también Beauvoir, que la participación de la mujer en la industria junto con la igualdad de derechos entre trabajadores y trabajadoras, liberaría a la mujer, pero no fue así.

Beauvoir reconoce el avance que suponen las tesis de Engels con respecto a las de la biología y las del psicoanálisis, pero las considera insuficientes. En primer lugar, cree que reduce el ser humano a *homo economicus*, pues todas sus argumentaciones son de orden económico. Y no explica cómo se dio el paso de la propiedad comunitaria a la propiedad privada, ni por qué ésta implicó el sometimiento de la mujer. En segundo lugar, cree que el materialismo histórico acierta cuando afirma que existe un vínculo de *interés* entre el ser humano y su propiedad, pero no explica de donde viene este interés. Para Beauvoir –que coincide en este punto con Sartre- la idea de posesión que permite al existente captarse a través de la alienación en otro ser, es tan original como la lucha de las conciencias por la soberanía. De modo que la actitud del hombre con su propiedad tiene una explicación ontológica:

Para que el jefe primero y luego los miembros del clan, hayan reivindicado bienes privados, tiene que encontrarse en el hombre –según Beauvoir- otra tendencia originaria: ya hemos dicho en un capítulo anterior que el existente sólo consigue percibirse alienándose; se busca a través del mundo en una imagen que hace suya. En el tótem, el *mana*, el territorio que ocupa, el clan encuentra su existencia alienada; cuando el individuo se separa de la comunidad, reclama una encarnación singular: el *mana* se individualiza en el jefe y después en cada individuo; al mismo tiempo, cada cual trata de apropiarse de una parcela de suelo, de instrumentos de trabajo, de

cosechas. En estas riquezas que son tuyas, el hombre se encuentra a sí mismo porque se ha perdido en ellas: se puede entender así que pueda darles una importancia tan fundamental como a su vida misma. Entonces el *interés* del hombre por su propiedad se convierte en una relación inteligible. Vemos que no se puede explicar únicamente con la herramienta: hay que captar toda la actitud del hombre armado con la herramienta, actitud que explica una infraestructura ontológica.<sup>377</sup>

En la línea del pensamiento marxista se sitúa la antropóloga feminista Kathleen Gough Aberle,<sup>378</sup> que defiende que la acumulación de capital y el poder del estado han permitido a los hombres explotar a las mujeres. Sin embargo, se separa del materialismo histórico al descartar una época matriarcal y entender que la opresión de las mujeres se remonta a las primeras sociedades de cazadores. En cambio, Evelyn Reed, argumenta que las mujeres no han estado siempre oprimidas, afirma la existencia de un matriarcado original y cree que la propiedad privada, la división de clases y la familia patriarcal, le han dado al hombre la supremacía que le ha permitido oprimir a las mujeres.<sup>379</sup>

Elizabeth Badinter también se apoya en el marxismo para dar una explicación al origen de la opresión femenina, pues considera que es la dependencia económica de los hombres la que subordina a las mujeres, de modo que sólo la liberación económica posibilitará la igualdad de sexos.<sup>380</sup> Del mismo modo, Kate Millet expresa su opinión: es en el patriarcado donde se inserta y se reproduce la opresión de las mujeres, y de todos los sistemas de dominación; el de clases y el racial.<sup>381</sup> Para

---

<sup>377</sup> Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 2009, p. 103. Traducción castellana: *El segundo sexo*, Madrid, Cátedra, 2005, p. 119.

<sup>378</sup> Cf. Evelyn Reed: "La biologie est le destin de la femme" en *Simone de Beauvoir et la lutte des femmes*, L'Arc, nº 61, pp. 75-84.

<sup>379</sup> Cf. *Ibid.*, p. 84

<sup>380</sup> Cf. Elizabeth Badinter entrevistada por Catherine Rodgers en *Le deuxième sexe de Simone de Beauvoir...* Paris, L'Harmattan, 1998.

<sup>381</sup> Cf. Kate Millet, *Sexual politics: la politique du mâle*, Paris, Des femmes, 2007.

Christine Delphy, los hombres y las mujeres constituyen dos clases sociales divididas por el sexo: los hombres son el grupo o clase social que explota al grupo de las mujeres. Beauvoir no considera en *El segundo sexo* que las mujeres sean una clase social sino una casta, puesto que las castas son grupos cerrados de los que no se puede salir, sin embargo dentro de las clases sociales existe el movimiento y el cambio, se puede ascender o descender. En cambio, Delphy defiende que la opresión que padece la mujer es fruto de la combinación de dos sistemas de opresión: el capitalismo y el patriarcado. Retoma los conceptos marxistas y los modifica para hacer un análisis materialista y feminista de la opresión, resaltando la importancia, no sólo de los valores y la ideología, sino sobre todo de las relaciones de producción.<sup>382</sup>

Beauvoir cree que el origen de la dominación se encuentra en “una pretensión original –de la conciencia- al dominio del Otro.”<sup>383</sup> A mi juicio, da una explicación ontológico-existencial del origen de la opresión basada en la teoría de la Alteridad, que ella, contrariamente a Hegel y Sartre, aplica a los sexos y no a los individuos. Esta voluntad de dominio del hombre encuentra, según Beauvoir, en las herramientas de metal un aliado, el hombre se convierte en superior a la mujer porque las maneja mejor debido a su mayor fuerza muscular: “La incapacidad de la mujer supuso –según Beauvoir- su ruina porque el hombre la percibió a través de su proyecto de enriquecimiento y expansión.”<sup>384</sup> Para Beauvoir, la ambición del hombre y la trascendencia propia de todo ser humano, le llevaron a querer ampliar sus horizontes de conquista. En parte, esto fue

---

<sup>382</sup> Cf. Christine Delphy entrevistada por Catherine Rodgers en *Le deuxième sexe de Simone de Beauvoir...* Paris, L'Harmattan, 1998.

<sup>383</sup> Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 2009, p. 104. Traducción castellana: *El segundo sexo*, Madrid, Cátedra, 2005, p. 120.

<sup>384</sup> *Ibid.*, p. 119. (Original, p. 104)

posible gracias a la herramienta, pero la voluntad de superación no nace de ella, sino que es propia del existente que se proyecta. Del mismo modo, ni la división del trabajo, ni la división de clases, que no es asimilable a la relación hombre-mujer, han podido ser a su juicio, la consecuencia directa de la subordinación de la mujer. Para Beauvoir, es la estructura ontológica de la conciencia humana la que permitió al hombre oprimir a la mujer desde los primeros tiempos. Pero antes de profundizar en su respuesta definitiva nos encontramos con otra posible causa de la opresión que se deduce de su análisis sobre la historia.

Según lo atestiguan los estudios que ella maneja en el momento en que escribe esta obra, la subordinación de la mujer al hombre ha sido una constante histórica. En un primer momento, con el nomadismo, la mujer se dedicaba casi en exclusiva a la reproducción y a la crianza de hijos, puesto que las maternidades eran reiteradas. Más tarde, con la aparición de la agricultura y el sedentarismo, y a pesar de que se les concede más valor a los hijos, las funciones relacionadas con la maternidad no son consideradas por la sociedad actividades propiamente humanas, sino funciones biológicas, naturales; con ellas la mujer no se trasciende, puesto que no suponen todavía para ella la elección de un libre proyecto, es su destino biológico.<sup>385</sup> El único trabajo que la mujer puede compatibilizar con la maternidad en estos inicios históricos es el trabajo doméstico; pero

---

<sup>385</sup> Simone de Beauvoir ha sido criticada por muchas feministas que han entendido que esta afirmación suya expresaba su propia opinión acerca de la maternidad. Yo pienso que ella ha mostrado y analizado lo que ha pasado en la historia con acierto, puesto que realmente la función reproductora ha estado durante mucho tiempo desvalorizada. Muchas mujeres han muerto al dar a luz y sin embargo este sacrificio nunca fue digno de honores, sólo de lágrimas. En cambio, la función guerrera, más propia de los hombres, ha sido respetada y ensalzada. No obstante, creo importante señalar que para muchas mujeres en la actualidad, la maternidad sí que ha pasado a significar la elección de un proyecto individual, al mismo tiempo que una actividad creadora, puesto que no es lo mismo tener dos o tres hijos queridos, planificados, en un entorno moderno, que tener embarazos en cadena e infligidos. En este punto, mi opinión está más cerca de las autoras Germaine Greer, Michèle Le doeuff, Élisabeth Badinter, Chantal Chawaf, Christine Delphy, Sara Kofman, Xavière Gauthier o Julia Kristeva, que han tratado de dignificar la maternidad.

éste es repetitivo y monótono, con él la mujer no se trasciende sino que permanece encerrada en la inmanencia.<sup>386</sup> Aquí Beauvoir vuelve sobre el hecho biológico de que es la mujer la que queda encinta, la que es más débil, y por eso es la encargada de ocuparse de los hijos. Beauvoir da a entender que si la mujer es la subordinada del hombre, es porque su función reproductora supone para ella un hándicap que la encierra en el hogar realizando actividades domésticas y que la mantiene en la inmanencia. Esta explicación que ella da sobre un posible origen de la opresión femenina, esta hipótesis naturalista todavía es mantenida por muchos teóricos. Lo que dice Beauvoir podría ser cierto, realmente el tiempo y la energía que requieren las actividades domésticas y la crianza de hijos limitan otras posibilidades humanas, especialmente en el origen de la humanidad.

En cambio, las actividades que desempeñan los hombres sí les sirven para trascender su condición animal. Simone de Beauvoir destaca esta diferencia entre llevar a cabo funciones que nos vienen dadas desde afuera, que no son libremente elegidas por el sujeto, y las actividades creativas que suponen inventiva, y que sólo son realizadas por los hombres. En estas actividades el hombre se trasciende, actúa, se proyecta hacia un futuro abierto y domina a la naturaleza.<sup>387</sup> Es por este motivo por el que las actividades de la caza y la pesca son consideradas sagradas. Suelen ser actividades peligrosas en las que los hombres arriesgan su vida

---

<sup>386</sup> **Élisabeth Badinter** piensa que en la prehistoria la mujer no se hacía cargo en exclusiva de todas las tareas cotidianas, de modo que, según ella, no toda la inmanencia estaba del lado de las mujeres ni toda la trascendencia era dominio masculino. Para Badinter, la mujer se transcendía al dar la vida y al ocuparse de todo lo relativo a los muertos. Cf. *Le deuxième sexe de Simone de Beauvoir, un héritage admiré et contesté*, Paris, L'Harmattan, 1998, pp. 51-71.

<sup>387</sup> Cf. Teresa López Pardina, Prólogo a la edición española de *El segundo sexo*, Madrid, Cátedra, 2005.

y de las que las mujeres quedan excluidas,<sup>388</sup> como también quedan excluidas de la guerra.<sup>389</sup> Si el ser humano trasciende su condición de animal no es dando la vida, sino arriesgándola; por esta razón afirma Beauvoir que: “en la humanidad la superioridad no la tiene el sexo que engendra sino el que mata”.<sup>390</sup> Da la impresión de que Beauvoir atribuye valores negativos a las actividades maternas y que por el contrario valoriza las actividades del guerrero. Muchas feministas la han acusado de asumir y defender los valores propiamente masculinos. Sin embargo, Beauvoir en cierta ocasión y a propósito de esta afirmación, hizo una aclaración y le matizó a Christine Delphy: “¡Pero yo no he hecho más que repetir la ideología popular, eso no es lo que pienso yo!”<sup>391</sup> Realmente, al leer *El segundo sexo*, a veces resulta difícil saber cuando ella expresa sus pensamientos o cuando retoma los de otras personas.

Esta jerarquización de valores, que yo pienso que Beauvoir no adopta sino que considera como un hecho social que está en el origen de la opresión, puede ser una razón más que explicaría la desigualdad. El hombre se trasciende, en sus proyectos se supera, sirve a la especie,

---

<sup>388</sup> Esta situación ha perdurado hasta hace pocos años en la localidad valenciana de El Palmar, donde los hombres controlaban los recursos pesqueros a través de una licencia pesquera que se transmitía de padres a hijos varones, lo que implicaba una clara discriminación sexual de los medios de subsistencia. En los años noventa, algunas mujeres se propusieron cambiar esta tradición e iniciaron un proceso legal en contra de la Comunidad de pescadores de El Palmar para reclamar unos derechos que consideraban legítimos y que no les pertenecían por el hecho de ser mujer. Esta iniciativa provocó un gran conflicto social en el pueblo, dando lugar a la formación de dos bandos opuestos y con ello a una fractura social patente en la vida cotidiana de los individuos. Finalmente, la justicia falló a favor de las mujeres que hoy son pescadoras del Palmar.

<sup>389</sup> La feminista **Chantal Chawaf** en *Le deuxième sexe de Simone de Beauvoir, un héritage admiré et contesté*, le reprocha a Beauvoir el olvido o el no reconocimiento a todas las mujeres anónimas que han arriesgado sus vidas, y que en muchos casos la han perdido, por defender a los hijos, los judíos, los comunistas o los Resistentes. Recuerda que entre Los Maquis había mujeres, como también entre la resistencia de países ocupados. Algunas participaron y murieron en las batallas de la Segunda Guerra Mundial mientras muchos hombres rehuyeron del combate.

<sup>390</sup> Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 2009, p. 115. Traducción castellana: *El segundo sexo*, Madrid, Cátedra, 2005, p. 128.

<sup>391</sup> Christine Delphy en *Le deuxième sexe de Simone de Beauvoir, un héritage admiré et contesté*. Paris, L'Harmattan, 1998, pp. 95-125.

transmite sus conocimientos, ése es su legado y así, afirma Beauvoir: “crea valores que dejan sin valor a la pura repetición.”<sup>392</sup> Para los existencialistas, mantenerse en la inmanencia es negativo, por eso la repetición no tiene valor, es como una condena. En *Para una moral de la ambigüedad* Simone de Beauvoir escribe:

No existe manera más odiosa de castigar a un hombre que obligarlo a realizar actos a los cuales rehúsa otorgar sentido: como cuando le hacemos vaciar y llenar indefinidamente una fosa, cuando se hace dar vueltas en círculos a soldados castigados, o cuando forzamos a un escolar a copiar renglones (...) El encierro de por vida es la más horrible de las penas, puesto que conserva a la existencia en su pura facticidad pero le impide toda legitimación. Una libertad no puede quererse más que queriéndose como movimiento indefinido.<sup>393</sup>

El ser humano debe justificar positivamente su existencia mediante acciones que apuntan a un futuro abierto. Lo que ocurre es que el hombre al nombrarse a sí mismo soberano, al considerarse como el único sujeto que se trasciende, cuenta, según Beauvoir, con la aprobación y la complicidad, es decir, con la mala fe de la mujer, que como él es un existente cuyo proyecto no debería ser la repetición sino la trascendencia y la superación hacia un futuro diferente, pero que: –aquí Beauvoir va a hacer referencia a la maternidad como un fenómeno que en una situación concreta puede ser considerado de opresión- “su desgracia es haber estado biológicamente condenada a repetir la Vida.”<sup>394</sup> Así, mantenida en un estado de inmanencia y de servidumbre, la mujer busca y reconoce, según Beauvoir, los valores que en la acción concreta alcanza el hombre,

---

<sup>392</sup> Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 2009, p. 116. Traducción castellana: *El segundo sexo*, Madrid, Cátedra, 2005, p. 128.

<sup>393</sup> Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Paris, Gallimard, 1964, p. 43-44. Traducción castellana: *Para una moral de la ambigüedad*, Buenos Aires, La pléyade, pp. 33-34.

<sup>394</sup> Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 2009, p. 115. Traducción castellana: *El segundo sexo*, Madrid, Cátedra, 2005, p. 129.

no opone a esos valores sus propios valores, es así como surge la división de sexos. Los hombres encerraron a la mujer en un “territorio femenino”, el de la reproducción de la vida, la repetición y la inmanencia. Por eso, lo que las mujeres reivindicaron un tiempo atrás y lo que reivindican todavía hoy, es, como dice Beauvoir, alcanzar el estatuto de seres humanos al igual que los hombres y no someter de forma exclusiva, por el hecho de ser mujer, la existencia a la reproducción y crianza de hijos y al hogar; actividades que, según Beauvoir, encierran a la mujer en la animalidad.

Hasta ahora, Simone de Beauvoir ha dado diversos motivos sobre el origen de la opresión femenina: la maternidad como hándicap, la debilidad del cuerpo femenino respecto del masculino y la jerarquización de los valores que ensalza la actividad guerrera y rebaja la actividad maternal, a partir de ahora la explicación de la opresión se basará fundamentalmente en la teoría de la Alteridad. Leyendo *El segundo sexo* se puede privilegiar y defender una teoría u otra. Anteriormente hemos visto como Shulamith Firestone se apoya en una explicación biologicista, en cambio Kathleen Gough Aberle, Evelyn Reed, Elizabeth Badinter y Kate Millet dan a la opresión una explicación –y una solución– fundamentalmente económica en sintonía con el marxismo. Pero desde mi punto de vista la que predomina a lo largo de todo el discurso es la teoría filosófica de la Alteridad.

Beauvoir plantea como paradójica la situación de la mujer, que siendo, como todo ser humano, una libertad autónoma, se descubre a sí misma y se ve obligada a hacer suyo un proyecto ajeno, por impuesto, en un mundo en el que es considerada por los hombres como la *Otra*, como un ser diferente de los que se han constituido unilateralmente como los

únicos sujetos libres. El drama de la mujer es, dice Beauvoir: “este conflicto entre la reivindicación fundamental de todo sujeto que siempre se afirma como esencial y las exigencias de una situación que la convierte en inesencial.”<sup>395</sup>

El hombre que siempre ha detentado el poder ha escrito la historia y ha creado los mitos, de manera que cuando describe o define a la mujer siempre lo hace en relación con él, planteando una relación de subordinación, de dependencia, y nunca la considera en sí, como un ser autónomo. La mujer es lo que es para el hombre; en cambio el hombre no es para-sí únicamente lo que es para la mujer, en términos sartrianos; el hombre es *para-sí* y la mujer es *para-otro*. De modo que no hay reciprocidad; por eso la mujer, afirma Beauvoir:

Recibe (en francés) el nombre de “el sexo” queriendo decir con ello que para el varón es esencialmente un ser sexuado: para él, es sexo, así que lo es de forma absoluta. La mujer se determina y se diferencia con respecto al hombre, y no a la inversa; ella es lo inesencial frente a lo esencial. Él es el Sujeto, es el Absoluto: ella es la Alteridad.<sup>396 397</sup>

La mujer es la alteridad absoluta con respecto al hombre que se afirma como *el mismo*, es decir, como el único esencial sin posibilidad de reciprocidad. La mujer como Alteridad favorecería los intereses económicos del hombre, puesto que se convierte en su sierva, la historia nos muestra que en algunos momentos es incluso posible comerciar con ella. La mujer

---

<sup>395</sup> *Ibid.*, p. 53. (Original, p. 34)

<sup>396</sup> *Ibid.*, p. 50. (Original, p. 17)

<sup>397</sup> Como también afirma Celia Amorós: “La mujer (...) está condenada a ser la Alteridad para el varón por la inexistencia y el bloqueo de la reciprocidad en las relaciones entre los grupos humanos definidos como los de sexo masculino y sexo femenino. Para el varón la mujer es sexo en sí misma justamente en tanto que es sexo para él, y se constituye por tanto en inesencial, la recíproca no es cierta: nadie definiría la masculinidad, por más que los varones puedan ser objetos sexuales para mujeres heterosexuales, como la sexualidad en sí por el hecho de que pueda serlo para ellas. Así, la mitad de los seres de la especie están condenados a ser libres en una situación que las define desde ser-para-el-otro.” Celia Amorós, “El método en Simone de Beauvoir. Método y psicoanálisis existencial”, Santiago de Compostela, Ágora, 2009, p. 17.

en tanto que Otra también beneficiaba a los hombres que elaboraban las leyes y los códigos morales salvaguardando su propio interés y en contra de ellas. Finalmente, la imagen de la mujer como Alteridad absoluta proporciona al hombre la seguridad de sentirse, de manera unilateral necesario y esencial en tanto que único ser trascendente. Sin embargo, tal y como demuestran los estudios antropológicos de Lévi-Strauss a los que se refiere Beauvoir,<sup>398</sup> la distinción entre lo Mismo y lo Otro no fue en un principio de sexos sino de grupos humanos:

La categoría de *Otro* –dice Beauvoir– es tan originaria como la conciencia misma. En las sociedades más primitivas, en las mitologías más antiguas, encontramos siempre una dualidad que es la de lo Mismo y lo Otro; esta división no se situó en un principio bajo el signo de la división de sexos (...) la alteridad es una categoría fundamental del pensamiento humano. Ningún colectivo se define nunca como Uno sin enunciar inmediatamente al Otro frente a sí.<sup>399</sup>

Beauvoir explica este hecho desde un punto de vista ontológico y afirma que:

Estos fenómenos no se pueden entender si la realidad humana se considera exclusivamente un *mitsein* basado en la solidaridad y en la amistad. Por el contrario se aclaran inmediatamente si, siguiendo a Hegel, descubrimos en la propia conciencia una hostilidad fundamental respecto a cualquier otra conciencia; el sujeto sólo se afirma cuando se opone: pretende enunciarse como esencial y convertir al otro en inesencial, en objeto.<sup>400</sup>

Según Hegel, la conciencia se coloca siempre en una posición objetivando, genera la oposición sujeto/objeto. Hegel reconoce que en

---

<sup>398</sup> En sus Memorias, Beauvoir recuerda que: “Desde el mes de mayo había comenzado a aparecer en *Temps Modernes* mi estudio sobre *La mujer y los mitos*. Leiris me dijo que Lévi-Strauss me reprochaba ciertas inexactitudes respecto de las sociedades primitivas. Estaba por terminar su tesis sobre *Les structures de la parenté* y le pedí que me la prestara. Muchas mañanas seguidas fui a su casa; me instalaba en una mesa y leía una copia dactilografiada de su libro; confirmaba mi idea de la mujer como *otro*; él mostraba que el macho sigue siendo el ser esencial hasta en el seno de esas sociedades matrilineales llamadas matriarcales.” *La fuerza de las cosas*, p. 204. (Original, p. 185)

<sup>399</sup> Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 2009, p. 18. Traducción castellana: *El segundo sexo*, Madrid, Cátedra, 2005, p. 51.

<sup>400</sup> *Ibid.*, p. 52. (Original, p. 19)

este tipo de relación hay pretensión de reconocimiento pero que el reconocimiento no ha llegado a su plenitud. A lo largo de la historia no se ha llevado a cabo ese vínculo social y racional que implica cumplir la norma kantiana de reconocer al otro como verdaderamente humano y a mí mismo también. Hegel, como también Beauvoir, no ignora la dificultad de esta realización pero no la convierte en utópica. Es esta ausencia de reciprocidad y de reconocimiento en la categoría de *otra* la que Beauvoir toma de Hegel para explicar la situación de la mujer y su relación con el hombre. Y es también la relación entre el amo y el esclavo la que le servirá para explicar algunos aspectos de la relación hombre/mujer.<sup>401</sup>

Beauvoir, siguiendo las teorías antropológicas de Lévi-Strauss, afirma que tras esta lucha de conciencias sí se ha llegado, en el caso de algunos pueblos, clanes, naciones y clases, al reconocimiento y a la reciprocidad en las relaciones, pero siempre entre varones:

Decir que la mujer era la *Alteridad* es decir que no existía entre los sexos una relación de reciprocidad: Tierra, Madre, Diosa, no era para el hombre un semejante; su poder se afirmaba *más allá* del reino humano: estaba por lo tanto *fuera* de este reino. La sociedad siempre ha sido masculina; el poder político siempre ha estado en manos de los hombres (...) El semejante, el otro que también es uno mismo, con el que se establecen relaciones recíprocas, siempre es para el varón un individuo de sexo masculino (...) En la medida en que se considera a la mujer como la Alteridad absoluta, es decir –sea cual fuere su magia–, como lo inessential, es precisamente imposible mirarla como sujeto.<sup>402</sup>

El hombre sólo considera a otro hombre como su semejante, sólo con él establece relaciones de igualdad. En cambio, el aura mística que rodea a la mujer, desde el punto de vista masculino, la hace diferente y por ello no puede integrarse en la sociedad como una igual o como una alteridad

---

<sup>401</sup> Cf. G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Fondo de cultura económica, Madrid, 2004. Parte B: Autoconciencia, pp. 107-121.

<sup>402</sup> Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 2009, p. 124. Traducción castellana: *El segundo sexo*, Madrid, Cátedra, 2005, p. 135.

semejante. Sin embargo, en el caso del hombre y de la mujer no se da esta reciprocidad; de ahí que Beauvoir se pregunte:

¿Por qué las mujeres no han cuestionado la soberanía masculina? –pues- ningún sujeto se enuncia, de entrada y espontáneamente, como inesencial; lo Otro, al definirse como Otro, no define lo Uno: pasa a ser lo Otro cuando lo Uno se posiciona como Uno. Sin embargo, cuando no se opera esta inversión de otro en Uno, será porque existe un sometimiento a este punto de vista ajeno. ¿De dónde viene en la mujer esta sumisión?<sup>403</sup>

Beauvoir no encuentra verdaderamente una explicación única y definitiva al origen de la opresión femenina. Echando un vistazo a la historia, vemos que hay casos en los que un grupo humano ha conseguido durante un tiempo dominar a otro; normalmente esto se debía a que una mayoría se imponía a una minoría o a que el más fuerte se imponía al más débil. Sin embargo, las mujeres no han estado o están sometidas por ser una minoría. La historia nos muestra, según Beauvoir, que las mujeres siempre han estado subordinadas al hombre, su dependencia no ha sido consecuencia de un acontecimiento o de un proceso histórico, por eso la categoría de *otra* aparece como un absoluto, es decir, como algo que siempre ha sido así. “Si la mujer -dice Beauvoir- se descubre como lo inesencial que nunca se convierte en esencial, es porque no opera ella misma esa inversión.”<sup>404</sup> La mujer no se afirma como sujeto y transforma así en otro al hombre. Quizás el mayor inconveniente con el que tropiezan las mujeres, y que les impide afirmarse como sujetos al oponerse a los hombres, es que no tienen medios concretos para organizarse y llevar a cabo una acción común que transforme su situación. Las mujeres, afirma Beauvoir:

---

<sup>403</sup> *Ibid.*, p. 52. (Original, pp. 19-20)

<sup>404</sup> *Ibid.*, p. 53. (Original, p. 21)

No tienen pasado, historia, religión propias; tampoco tienen como los proletarios una solidaridad de trabajo y de intereses; ni siquiera existe entre ellas esa promiscuidad especial que convierte a los negros de América, a los judíos de los guetos, a los obreros de Saint-Denis o de las fábricas Renault en una comunidad. Viven dispersas entre los hombres, vinculadas más estrechamente por el hábitat, el trabajo, los intereses económicos, la condición social, a algunos hombres –padre o marido- que a otras mujeres.<sup>405</sup>

Las burguesas, por ejemplo, defienden los intereses de la burguesía, son solidarias de los burgueses y no de las mujeres proletarias, lo mismo ocurre con las mujeres blancas; están más cerca de solidarizarse con los blancos que con las mujeres negras, indias, chinas o musulmanas. Algunos grupos de oprimidos se organizan violentamente para enfrentarse a sus opresores y para afirmarse contra ellos; sin embargo, este tipo de lucha a muerte no tendría cabida en una hipotética acción femenina contra los hombres puesto que sus relaciones son muy distintas. Tal y como afirma Beauvoir: “El vínculo que la une a sus opresores no se puede comparar con ningún otro (...) La pareja es una unidad fundamental (...) Esto es lo que caracteriza fundamentalmente a la mujer: es la Alteridad en el corazón de una totalidad en la que dos términos son necesarios el uno al otro.”<sup>406</sup>

Lo lógico hubiera sido que esta doble dependencia jugase a favor del no sometimiento y de la liberación de la mujer, pero no fue así. Ni las necesidades biológicas, como el deseo sexual o el deseo de una posteridad, que hacen que el hombre dependa de la mujer, la han liberado. En el caso del amo y el esclavo que explica Hegel y que Beauvoir toma como ejemplo de la relación hombre-mujer, también existe una relación de mutua dependencia, en este caso, económica, que tampoco

---

<sup>405</sup> *Ibid.*, p.53-54. (Original, p. 21)

<sup>406</sup> *Ibid.*, p. 54. (Original, p. 22)

sirve para liberar al esclavo. Esto es así, porque en la relación que mantienen el amo y el esclavo, el amo está en una posición de poder que le permite no reconocer que depende del esclavo y que lo necesita para satisfacer sus necesidades. El esclavo, en cambio, desde una posición de temor y de subordinación, asume la necesidad y la dependencia que tiene del amo. Aunque en ambos se dé este hecho de la dependencia o la necesidad, el opresor siempre está en una posición más favorable para no reconocerla y para mantener una situación que conviene a sus intereses económicos. “Sin embargo, -dice Beauvoir- el esclavo en el trabajo y el miedo se vive también como esencial y, mediante una inversión dialéctica, el amo aparece como inesencial.”<sup>407</sup>

Incluso el esclavo, que está en condiciones de desigualdad, desde lo más profundo de su ser rechaza su alienación, invierte la situación y objetiva al amo. No obstante, es importante señalar que la mujer no hace esa operación de inversión que le permitiría afirmarse contra los hombres, bien porque su compleja *situación* se lo impide, o bien por su *mala fe*. Como la propia Beauvoir afirma:

Negarse a ser la Alteridad, rechazar la complicidad con el hombre, sería para ellas renunciar a todas las ventajas que les puede procurar la alianza con la “casta superior”. El hombre soberano protegerá materialmente a la mujer súbdita y se encargará de justificar su existencia: además del riesgo económico evita el riesgo metafísico de una libertad que debe inventar sus propios fines sin ayuda. Junto a la pretensión de todo individuo de afirmarse como sujeto, que es una pretensión ética, también está la tentación de huir de su libertad y convertirse en cosa; se trata de un cambio nefasto, porque pasivo, alienado, perdido, es presa de voluntades ajenas, queda mutilado en su trascendencia, frustrado de todo valor. Sin embargo, es un camino fácil; se evita así la angustia y la tensión de la existencia auténticamente asumida. El hombre que considera a la mujer como una *Alteridad* encontrará en ella profundas complicidades. De esta forma, la mujer no se reivindica como sujeto, porque carece de medios

---

<sup>407</sup> *Ibid.*, p. 226. (Original, p. 240)

concretos para hacerlo, porque vive el vínculo necesario que la ata al hombre sin plantearse la reciprocidad, y porque a menudo se complace en su alteridad.<sup>408</sup>

Aquí Beauvoir está señalando que todo ser humano, hombre o mujer, puede, debido a la angustia que experimenta ante su libertad y ante la responsabilidad que ésta conlleva, huir de su libertad, de su subjetividad y por lo tanto *cosificarse*. Esta es una afirmación propia del existencialismo tanto sartriano como beuvoiriano. Beauvoir también dice que el hombre que se afirma unilateralmente como sujeto y que condena a la mujer a la *Alteridad* encuentra en ella profundas complicidades; es decir, que la mala fe del hombre y su falta de autenticidad en las relaciones con la mujer le llevan a no reconocer su libertad y a no tratarla como una igual porque son muchas las ventajas que obtiene de esta situación; en el plano doméstico y privado ella es su sierva y su esclava sexual, y en el plano ontológico ella le sirve para sentirse necesario y justificado. En consecuencia, la mujer no asume su libertad y su subjetividad, en parte porque su situación le impone muchas trabas y dificultades, y en parte porque su mala fe le lleva a sentirse cómoda –ontológicamente hablando– en su papel de *otra*. Como vemos, Beauvoir explica la condición de la mujer por el concepto de *situación de opresión*, pero no olvida ni descarta el concepto sartriano de *mala fe*. La unión entre estos dos conceptos llega a ser una idea boomerang que nos lleva constantemente de un concepto a otro porque Beauvoir explica la situación de la mujer a partir de los obstáculos e impedimentos que encuentra, pero no olvida que la libertad es total en cada cual y que a pesar de las dificultades se puede asumir la libertad. Sin embargo, cree que muchas mujeres pudiendo ser libres e independientes optan por abandonar su libertad y vivir en la mala fe

---

<sup>408</sup> *Ibid.*, p. 55. (Original, pp. 23-24)

porque les resulta más cómodo –desde un punto de vista ontológico- aceptar una situación de dependencia y de sumisión que rebelarse contra ella y porque no quieren experimentar la angustia que todo ser humano siente cuando asume su propia libertad y la responsabilidad que conllevan sus decisiones y acciones. Además, otras mujeres se ven tentadas por estos ejemplos a elegir este modo de vida más cómodo, con menos exigencias de libertad, autenticidad, coherencia y responsabilidad. Pero al mismo tiempo Beauvoir reconoce también que si la actitud de mala fe es más frecuente en la mujer es porque su situación de opresión y su condición de Otra la invita a la inmanencia, la empuja a la inautenticidad.

Cuando el hombre se afirma como sujeto y libertad, la idea de Alteridad y la existencia del Otro se convierten, como hemos visto anteriormente con Sartre y con Beauvoir también, en una amenaza, un peligro, y la relación con el prójimo se vuelve conflictiva y dramática. Sin embargo, Beauvoir ya dio en sus escritos morales la misma solución al problema de las otras conciencias; el reconocimiento recíproco:

El drama (de la lucha de las conciencias) se puede superar mediante el libre reconocimiento de cada individuo en el otro, de modo que en cada uno exista una afirmación simultánea de sí y del otro; como objeto y como sujeto en un movimiento recíproco. Sin embargo, la amistad, la generosidad que realiza concretamente este reconocimiento de las libertades, no son virtudes fáciles; son con seguridad la realización más alta del hombre; gracias a ellas se encuentra en su verdad.<sup>409</sup>

Es decir, sólo la autenticidad nos permitiría reconocer la libertad en uno mismo y en el otro. La verdad que Beauvoir trata de alcanzar aquí mediante la conversión a la autenticidad no es la misma que la que perseguía Sartre en *El ser y la nada*. Para Sartre, esta verdad era

---

<sup>409</sup> *Ibid.*, p. 226. (Original, p. 240)

descubierta a título individual, cada existente descubriría la verdad de su ser que era principalmente la libertad como nada, como vacío de ser, para defender la idea de elección libre y negar toda trascendencia axiológica con el fin de inventar un nuevo orden moral alejado del espíritu de seriedad propiamente burgués. Para Beauvoir, en cambio, no basta con reconocer la libertad en uno mismo si los demás, en tanto que seres libres, también me son necesarios para ejercer mi propia libertad.

Pero la conversión mediante la cual alcanza la verdadera sabiduría –afirma Beauvoir– nunca es un hecho, hay que construirla sin cesar, exige una tensión constante. De modo que, incapaz de realizarse en soledad, el hombre en sus relaciones con sus semejantes está siempre en peligro: su vida es una empresa difícil cuyo éxito nunca está garantizado.<sup>410</sup>

Acto tras acto asumo mi existencia y renuevo mi compromiso con el otro al reconocer su libertad. Sin embargo, la vía del reconocimiento puede fracasar puesto que la posibilidad de que el otro no me reconozca a su vez como su semejante, está siempre presente, ya que Beauvoir deja en manos de la buena voluntad de los seres humanos esta decisión. Este es el caso de la mujer, que todavía hoy sigue siendo pensada como la *Alteridad*.

Es cierto, que la mujer es una alteridad para el hombre, pero no es menos cierto que el hombre es una alteridad para la mujer; por lo tanto la verdadera relación entre existentes es de reciprocidad. La relación de reciprocidad es, como afirma Beauvoir: “Lucha de conciencias que desean ser, ambas, esenciales, es reconocimiento de las libertades que se

---

<sup>410</sup> *Ibid.*, p. 226. (Original, p. 240)

confirman mutuamente, es tránsito indefinido de la enemistad a la complicidad.”<sup>411</sup>

Pero en el encuentro entre ambos sexos una de las partes, el hombre, se empeña en negar esta relación y elude el compromiso del reconocimiento a pesar de comprobar por la experiencia la subjetividad de la mujer. Al hombre le resulta cómodo contemplar a la mujer bajo ese prisma mítico de la Alteridad, pero al mismo tiempo, le encierra en una actitud de mala fe y le impide relacionarse con ella de manera auténtica.

---

<sup>411</sup> *Ibid.*, p. 352. (Original, p. 396)



### *El aprendizaje y el cumplimiento del destino femenino impuesto:*

La situación de la mujer está marcada por el hecho de ser considerada por los hombres y por ella misma, la Otra. A la mujer se le impone ser la Otra y las consecuencias de esta imposición desembocan en una situación de opresión y de inferioridad para la mujer. A partir de esta imposición es como se construye también la *esencia femenina*, que resulta ser inferior a su contraria masculina. El mito de la femineidad es un claro ejemplo de lo que se considera una esencia femenina, pues para el hombre, el hecho de ser, en términos biológicos, una hembra humana, no es suficiente para ser considerada mujer, además de ser femenina, es decir, participar del mito de la femineidad. Pero, este mito de lo femenino no es una *esencia* fija, sino un constructo humano con valor ideológico negativo para la mujer y por lo cual debe ser rechazado. De modo que cuando Simone de Beauvoir niega el concepto de “eterno femenino” no está negando que existan mujeres, simplemente está rechazando la idea de feminidad por todo lo que ésta implica.

Entonces, ¿cómo llega a ser la hembra humana una mujer femenina? La mujer hace el aprendizaje de su condición a través de una formación que comienza desde la más tierna infancia, como dice Beauvoir: “No se nace mujer: se llega a serlo.”<sup>412</sup> Es decir, la mujer no nace con las características propias de la feminidad; la delicadeza, la sensibilidad, la abnegación, la pasividad, la coquetería, la sumisión, no son una herencia biológica, la mujer no es –en términos existencialistas– ontológicamente femenina, no existe una esencia femenina, su carácter viene determinado por su

---

<sup>412</sup> *Ibid.*, p. 371. (Original, p. 13)

situación. La hembra humana ha aprendido a ser mujer, como el macho humano ha aprendido a ser hombre. Así podemos afirmar que el ser mujer u hombre es una construcción cultural de género basada en la distinción de sexos.<sup>413</sup>

La mujer ha sido educada desde la infancia para que se asuma como Alteridad y se muestre femenina. Su trascendencia ha sido bloqueada desde el primer momento, por eso le resulta mucho más difícil que al hombre asumir y realizar su libertad, pues antes tiene que reflexionar y descubrir que su auténtico ser no es el que le imponen los otros sino el que ella decide hacer ser. Durante los primeros meses de vida, los bebés de ambos sexos tienen un comportamiento idéntico y no perciben su especificidad sexual, todavía no conocen la distinción de sexos con todo lo que ésta implica. Sin embargo, “la intervención del otro en la vida del niño –afirma Beauvoir- es casi originaria y desde sus primeros años se le insufla imperiosamente su vocación.”<sup>414</sup> Por eso, a los pocos años de vida los niños y las niñas empiezan a advertir y a asumir la diferenciación sexual. Ambos son educados de manera distinta, el niño experimentará el orgullo de la virilidad y se iniciará en el ejercicio de la trascendencia, la niña, en cambio, cultivará la imagen de la pasividad convirtiéndose en objeto y renunciando a su autonomía y a su libertad. La niña aprende que para gustar y ser aceptada tiene que mostrarse con las cualidades pasivas de un objeto. Hélène Deutsch –psicoanalista y discípula de Freud- también define a la mujer femenina a partir de estos tres elementos: la pasividad, el narcisismo y el masoquismo. Sin embargo, a diferencia de Beauvoir, ella

---

<sup>413</sup> Cf. Teresa López Pardina, Prólogo a *El segundo sexo*, Madrid, Cátedra, 2005.

<sup>414</sup> Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 2009, p. 372. Traducción castellana: *El segundo sexo*, Madrid, Cátedra, 2005, p. 372.

hace una interpretación positiva de estas características, que atribuye a la esencia femenina original.<sup>415</sup>

Al recibir una educación distinta a la del niño y al estar situada en el mundo de manera diferente a la de él, la niña puede interpretar su diferencia sexual como una inferioridad. Los juegos y las actividades que permiten que el niño se inicie en el ejercicio de la trascendencia tales como: trepar a los árboles, correr, pegarse con sus compañeros, etc. Le están totalmente vetados a la niña. En el momento en que tiene más energía y vitalidad se ve obligada a reprimirlas, puesto que lo correcto es mostrarse quieta y sensible como un objeto precioso. Los juegos y los juguetes que tienen a su alcance confirman esta división de sexos, las costumbres y los valores perpetúan esta tradición. Las chicas envidian a los chicos y lamentan profundamente verse inmersas en una situación de inferioridad por el simple hecho de ser mujeres. Como la propia Beauvoir afirma:

Es una experiencia curiosa para un individuo que se vive como sujeto, autonomía, trascendencia, como un absoluto, descubrir en sí como esencia dada la inferioridad: es una experiencia curiosa, para quien se considera Uno, ser revelado a sí mismo como alteridad. Es lo que le ocurre a la niña cuando, haciendo el aprendizaje del mundo, se percibe como una mujer. La esfera a la que pertenece está cerrada por todas partes, limitada, dominada por el universo masculino: por muy alto que se encarama, por muy lejos que se aventure, siempre habrá un techo por encima de su cabeza, unos muros que le cerrarán el camino.<sup>416</sup>

En efecto, la mujer se descubre y se elige en un mundo en el que los hombres le imponen que se asuma como la Alteridad y en lo más

---

<sup>415</sup> Cf. Marie-Andrée Charbonneau, "La sexualité féminine chez Simone de Beauvoir et Hélène Deutsch", *Simone de Beauvoir studies*, vol 21, 2004-2005.

<sup>416</sup> Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 2009, p. 51. Traducción castellana: *El segundo sexo*, Madrid, Cátedra, 2005, p. 402.

profundo de su ser vive el drama de saberse sujeto en una situación que la convierte en inesencial, en la Otra.

A la mujer le presentan su destino como una opción existencial cómoda, y en cierto sentido es así, pues para ella sería mucho más difícil y agotador luchar contra todo y contra todos para cambiar su situación y llevar una existencia auténtica:

Junto a la auténtica reivindicación del sujeto que se desea como libertad soberana hay en el existente un deseo no auténtico de abandono y de huida; son las delicias de la pasividad que padres y educadores, libros y mitos, mujeres y hombres hacen relumbrar ante los ojos de las niñas.<sup>417</sup>

Durante la adolescencia toda la formación que recibe la joven es una continuación de la que recibió durante su infancia, está fundamentalmente orientada a la realización de su destino de mujer. Sobre todo se prepara para el hombre, para “conseguir” un marido, pero de una manera muy particular; en lugar de emplearse en acciones por la consecución de un fin, permanece pasiva, y a la espera del hombre, se desespera. La sociedad en general y su familia en particular la convencen del interés y de la utilidad que supone renunciar a su trascendencia y convertirse en *vasalla* del hombre. “El matrimonio –dice Beauvoir- no sólo es una carrera honorable y menos fatigosa que la mayor parte de las demás, es la única que permite a la mujer acceder sin más a su dignidad social íntegra y realizarse sexualmente como amante y madre.”<sup>418</sup>

Su mayor preocupación es gustar a los hombres, ser aceptada por ellos. Para conseguirlo deberá ser y parecer femenina:

---

<sup>417</sup> *Ibid.*, p. 403. (Original, p. 52)

<sup>418</sup> *Ibid.*, p. 434. (Original, p. 89)

Ser femenina es –según Beauvoir- mostrarse impotente, fútil, pasiva, dócil. La muchacha no sólo deberá engalanarse, prepararse, sino además reprimir su espontaneidad y sustituirla por el encanto estudiado que le enseñan sus mayores. Toda afirmación de ella misma disminuye su feminidad y sus posibilidades de seducción.<sup>419</sup>

El éxito en esta empresa depende de su abdicación, la joven debe realizarse como Alteridad y renunciar a cualquier desarrollo personal. Algunas mujeres se resisten al principio a convertirse en objetos eróticos y en siervas del hombre, pero la mayoría termina por resignarse a su suerte, en general quieren llevar una vida de mujer normal y completa. Unas viven su condición como pueden y otras se complacen en su papel de Otra, conocen las ventajas de la pasividad y no quieren renunciar a los privilegios que obtienen de su unión con el hombre. No obstante, Beauvoir considera que esta situación se puede superar en la autenticidad. Con su inconformismo y su inadaptación, la mujer puede desafiar y cuestionar el orden y la moral establecidos. Igualmente, si la situación cambia, su conducta, su carácter y la imagen de la mujer, serán distintas.

La mujer cumple con su destino femenino a través del matrimonio. Beauvoir ofrece una imagen dramática del matrimonio tradicional que, a mi entender, tiene por objetivo desestabilizar tal institución, mostrar su cara oculta y apartar a las mujeres de esta “trampa” que favorece su opresión. Beauvoir cuestiona que sea el tipo de unión más verdadera, favorable y auténtica entre dos individuos, desmiente la felicidad conyugal aportando documentos que recogen experiencias reales y lucha contra el discurso optimista de la sociedad y de la moral establecida que lo

---

<sup>419</sup> *Ibid.*, p. 441. (Original, p. 98)

defienden con el fin de garantizar los intereses masculinos. Al mismo tiempo señala la ambigüedad que el ser humano, especialmente la mujer, siente al enfrentarse a esta experiencia. Beauvoir rechaza el matrimonio porque es una de las bases sólidas que perpetúan el orden patriarcal y por lo tanto considera que su crítica y revisión es fundamental para la liberación de la mujer. No piensa que un hombre y una mujer no puedan unirse y ser dichosos, pero desde luego esta unión no sería posible en el seno del matrimonio tradicional pues reproduce entre los esposos la relación del amo y el esclavo; siendo el hombre el amo y el único sujeto que se trasciende, y la mujer la esclava condenada a la alteridad y la inmanencia, porque las actividades que desempeña: llevar un hogar y criar hijos, le son impuestas y, según Beauvoir, no le permiten realizarse como trascendencia.

Beauvoir da pistas o señales para articular una concepción alternativa del matrimonio que emerja sobre la base del reconocimiento de la libertad en el otro y en uno mismo. El matrimonio, según Beauvoir, cambiaría profundamente si se basara en una unión libre de dos individuos autónomos, ambos independientes económicamente e integrados individualmente en la sociedad. A la par debería modificarse la condición femenina en general. Pero aun en el caso de que la mujer trabaje su situación no se resuelve del todo, pues cuando se convierte en madre debe sumar esta carga a la de su profesión. Normalmente la mujer es la única que trata de conciliar la maternidad con el trabajo y muchas acaban abandonando su profesión para dedicarse a los hijos. Según la moral tradicional, la maternidad es uno de los requisitos que debe cumplir la hembra humana para ser considerada mujer. Beauvoir piensa que:

Es precisamente el hijo el que, según la tradición, debe garantizar a la mujer una autonomía concreta que la dispense de abocarse a ningún otro fin. Si como esposa no es un individuo completo, lo llega a ser como madre: el hijo es su alegría y su justificación. Por él se realiza completamente desde el punto de vista sexual y social; por él la institución del matrimonio toma sentido y alcanza su objetivo. Examinemos, pues, esta etapa suprema del desarrollo de la mujer.<sup>420</sup>

Beauvoir ofrece una descripción dramática y horrorosa del embarazo, el parto y la crianza de los hijos. Yo pienso que su evidente rechazo del cuerpo femenino y especialmente del cuerpo materno, puede estar motivado por dos razones. La primera, se fundamenta en la influencia de la ontología sartreana en el pensamiento existencialista de Beauvoir, de la que se deriva una concepción dualista del ser humano por la cual éste es al mismo tiempo conciencia y cuerpo, para-sí y en-sí, trascendencia e inmanencia, que les lleva a privilegiar a ambos autores siempre la primera parte de las dualidades mencionadas. La segunda razón que, de acuerdo con Linda M.G. Zerilli, puede motivar su rechazo de la maternidad y la exageración de este horror, estriba en la construcción intencionada de un discurso que pretende cuestionar y subvertir la imagen tradicional de la maternidad, al mismo tiempo que la de la mujer en general. Beauvoir no se muestra, aunque lo pueda parecer, contraria a la maternidad en sí sino que más bien refuta el “eterno maternal”<sup>421</sup>, es decir, la idea tradicional de la maternidad, el hecho de que ser madre se le imponga a la mujer como destino, como un elemento más de la realización de lo femenino, como el cumplimiento de su función natural y social, pues la sociedad identifica su capacidad reproductora y su función social. Sin embargo, Beauvoir piensa que la capacidad biológica de tener hijos no implica el deber social de la

---

<sup>420</sup> *Ibid.*, p. 631. (Original, p. 325)

<sup>421</sup> Cf. Linda M. G. Zerilli, “Un proceso sin sujeto: Simone de Beauvoir y Julia Kristeva, sobre la maternidad”

maternidad, ni la obligación de criarlos en exclusiva. A la mujer se le impone ser madre, y la apelación a la naturaleza, a su vocación “natural” es una justificación que enmascara un determinismo, un esencialismo. Se pretende hacer coincidir su deseo, su voluntad con esa “llamada” de la naturaleza a la maternidad, pero el deseo de la mujer no es ni maternal ni antimaternal sino más bien ambiguo, porque los verdaderos deseos de la mujer pueden coincidir o no coincidir con aquello que la sociedad espera y exige de ella. Beauvoir no cree en el llamado “instinto materno”, son los hombres quienes han inventado y atribuido ese instinto a la mujer, por lo tanto, no es innato sino inculcado por la educación y es la base misma de la división del trabajo en tareas masculinas y femeninas.

Beauvoir no censura la maternidad sino que se opone a la situación de opresión en la que ésta se desarrolla, situación que la aboca al matrimonio, el hogar y la familia. Por eso, desmitifica lo maternal, contrapone la visión tradicional y deliberadamente optimista de la maternidad a la idea de una maternidad perturbadora, ambigua y problemática. Las relaciones de la madre con los hijos son en general complicadas y muy diferentes según se trate de hijos o de hijas. La relación de la madre con el hijo suele basarse en la alienación y la mala fe por parte de la madre que quiere que otra existencia absoluta y necesaria justifique y funde la suya propia. La relación de la madre con la hija es mucho más dramática.<sup>422</sup>

---

<sup>422</sup> En el segundo relato de *La mujer rota*, titulado “Monólogo”, Beauvoir ilustra un caso extremo de esta situación de hostilidad de una madre hacia su hija adolescente. La hostilidad y los celos que Murielle, la protagonista del relato, siente hacia Sylvie, su hija de 17 años, provocan el suicidio de la joven. No podemos decir que Murielle sea el ejemplo de una madre sádica, porque no maltrata físicamente a su hija, pero sí le hace pagar, en cierto sentido, a su hija, mediante un control tiránico y unos celos enfermizos, por sus fracasos y sus frustraciones. Murielle, entre otras cosas, leía el diario de su hija, le prohibía ponerse los vestidos que le regalaba su padre por considerarlos inmorales. Y encima se indignaba porque a su hija le asfixiaba su persecución, le acusa de ingrata por no apreciar su dedicación

De este novedoso y radical análisis de la maternidad Beauvoir deduce las siguientes conclusiones y denuncia la falsedad de dos afirmaciones que se pretenden verdades absolutas. La primera es que: “la maternidad es suficiente para colmar a una mujer: no es así. Hay muchas madres desgraciadas, amargadas, insatisfechas.”<sup>423</sup> El deseo femenino no implica necesariamente el deseo maternal. La maternidad es muy complicada y la relación de la madre con sus hijos depende de su situación psíquica y social. La madre sólo estará satisfecha y realizada si su maternidad es, como afirma Beauvoir: “*libremente asumida y sinceramente deseada.*”<sup>424</sup> Es decir, si para ella es un proyecto elegido entre otros tantos y no el único e impuesto, si a través de la maternidad lleva a cabo un acto comprometido, desinteresado y generoso que no busca ni beneficios individuales, ni justificaciones, sino que simplemente persigue la felicidad y la libertad propia y del otro.

El segundo prejuicio que denuncia Beauvoir es que: “el hijo encuentra una felicidad segura entre los brazos maternos.”<sup>425</sup> La evidencia de que

---

y no recompensarla. La propia Murielle afirma: “Yo la dominaba con mano firme pero era cariñosa siempre dispuesta a charlar con ella yo quería ser su amiga y habría besado las manos de mi madre si se hubiera conducido conmigo así. ¡Pero qué carácter ingrato! (...) Ella no cooperaba no confiaba en mí para nada. Había alguien en su vida un muchacho o a lo mejor una chica (...) Pero iba con tiento. Ni una carta en sus cajones y los dos últimos años ni una página de diario (...) Furiosa porque yo cumplía con mis deberes de madre (...) Yo tenía mucho que dar a Sylvie hubiera hecho de ella una buena chica; y no le exigía nada. Era toda devoción. ¡Qué ingratitud! Era normal que yo pidiera ayuda a esa profesora. Según su diario Sylvie la adoraba y yo pensé que cerraría el pico esa sucia intelectual de pacotilla. Sin duda que entre ellas había mucho más de lo que yo imaginaba (...) esas cerebrales son todas tortilleras” (Simone de Beauvoir, *La femme rompue*, Paris, Gallimard, 1968, pp. 98-99. Traducción castellana: *La mujer rota*, Barcelona, Edhasa, 2002, pp. 101-102) Murielle se inmiscuye en las amistades de su hija porque no le gusta que otra persona que no sea ella influya en Sylvie. En el relato, también se intuye ese amor alumna-profesora que Beauvoir describe en el capítulo dedicado a la joven. La madre no se siente culpable de la muerte de su hija, no muestra el menor remordimiento, no siente que tenga parte de responsabilidad en esta tragedia, más bien al contrario, se presenta ante los demás como la única víctima y trata de convencer de ello a los demás que sí la consideran responsable. Sigue pensando que su hija no la comprendió jamás y le reprocha incluso después de muerta que se suicidara.

<sup>423</sup> Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 2009, p. 379. Traducción castellana: *El segundo sexo*, Madrid, Cátedra, 2005, p. 676.

<sup>424</sup> *Ibid.*, p. 677. (Original, p. 380)

<sup>425</sup> *Ibid.*, p. 678. (Original, p. 381)

existen malas madres es suficiente para probar que el amor materno no es natural. Las actitudes sádicas y masoquistas de la madre son salidas inauténticas o de mala fe a su situación de opresión e inferioridad.

Beauvoir ha recibido numerosas críticas sobre su concepción de la maternidad. Mayormente le acusan de tener una visión horrorosa de la maternidad, de no considerar creativa la reproducción, de defender los valores y el sujeto masculinos, de considerar inmanente lo femenino y trascendente lo masculino, de querer erradicar la diferencia sexual y promover una humanidad abstracta.<sup>426</sup> Pero si Beauvoir rechaza la maternidad lo hace en tanto que ésta se desarrolla en el seno de una sociedad patriarcal que le impone a la mujer el destino de ser madre y que, por lo tanto, la hace todavía más dependiente del varón, al ser para ella una carga en esta situación concreta. Beauvoir propone como solución una transformación radical de la situación que permita redefinir la maternidad y por ende los roles masculino y femenino, de manera que ambos sexos puedan ser sujetos trascendentes, y terminar así con la asimilación de la trascendencia a lo masculino y de la inmanencia a lo femenino. Beauvoir no propone la aniquilación de la diferencia sexual, sino que defiende la consideración de la mujer, y no sólo la del hombre, como ser humano trascendente, como un sujeto libre.

Muchas teóricas feministas se oponen a Beauvoir por su concepción de la maternidad, especialmente por su rechazo teórico y por la ausencia de reflexión sobre el deseo femenino de tener un hijo. Xavière Gauthier<sup>427</sup>

---

<sup>426</sup> Cf. Linda M. G. Zerilli "Un proceso sin sujeto: Simone de Beauvoir y Julia Kristeva, sobre la maternidad. Teresa López Pardina "Prólogo a la edición española de *El segundo sexo*. Madrid, Cátedra, 2005.

<sup>427</sup> Xavière Gauthier en *Le deuxième sexe de Simone de Beauvoir, un héritage admiré et contesté*, Paris, L'Harmattan, 1998, pp. 125-141.

reconoce que durante mucho tiempo creyó que el deseo de tener un hijo en una mujer era realmente un deseo masculino, es decir, que estaba motivado por el hombre y que acababa siendo impuesto bien por el marido, el amante o la sociedad. Finalmente comprendió que el deseo de tener un hijo puede ser un deseo femenino, y que no implica necesariamente el encierro que denuncia Beauvoir. Julia Kristeva<sup>428</sup> opina que este rechazo de la maternidad y el olvido del deseo de la mujer de tener un hijo, es uno de los motivos de la ruptura entre el feminismo –de los años 70-80- y el conjunto de las mujeres. Sin embargo, Beauvoir, años más tarde, en la publicación en 1966 de unas entrevistas con Francis Jeanson, afirmaba que:

Yo veo a mujeres, que podemos llamar femeninas (puesto que se casan y tienen hijos), vivir de una manera con la que estoy completamente de acuerdo: ellas tienen una profesión, mantienen con su marido –y verdaderamente cada vez más- relaciones de igualdad, o a veces de superioridad. Y sería un error pensar que, para ser feminista, no hay que tener hijos, ¡lejos de eso!<sup>429</sup>

No obstante, Kristeva reconoce que en el momento en que escribe Beauvoir, al no existir los métodos anticonceptivos ni la práctica libre del aborto, es comprensible que la maternidad fuese vista por ella como una esclavitud. Kristeva propone una superación de los análisis sobre la maternidad de Beauvoir y cree que aunque la maternidad pueda ser una carga pesada, también puede suponer un enriquecimiento para las mujeres. Chantal Chawaf,<sup>430</sup> en la misma línea, le reprocha haber propuesto este rechazo de la maternidad, -que ella considera una

---

<sup>428</sup> Cf. *Ibid.*, Julia Kristeva, pp. 187-213.

<sup>429</sup> Francis Jeanson, *Simone de Beauvoir ou l'entreprise de vivre*, Éditions du Seuil, Paris, 1966, p.263. (Traducción mía)

<sup>430</sup> Cf. Chantal Chawaf en *Le deuxième sexe de Simone de Beauvoir, un héritage admiré et contesté*, Paris, L'Harmattan, 1998, pp. 71-95.

mutilación para la mujer- como una solución para las mujeres. Piensa que Beauvoir en lugar de enfrentarse al problema y reflexionar sobre la maternidad, ha preferido esquivarlo. Élisabeth Badinter,<sup>431</sup> se muestra más comprensiva con la postura de Beauvoir, pues entiende que Beauvoir escribe en un periodo en el que las mujeres no controlan bien su fecundidad y en una situación así es realmente imposible conciliar procreación y emancipación. De modo que el rechazo de la maternidad podía implicar en esos momentos para muchas mujeres una vía de escape de la opresión. Badinter, en cambio, escribe en un contexto en el que las maternidades son elegidas libremente, pues se han legalizado la contracepción y el aborto. Esto le permite reconocer que las mujeres pueden querer ser al mismo tiempo madres y participantes activas de la vida pública, muchas no quieren renunciar a una de estas posibilidades. No obstante, repara –más que Beauvoir- en la necesidad de que, no sólo las mujeres, sino especialmente los hombres deben cambiar para que las mujeres puedan emanciparse, es decir, que hasta que no haya una verdadera redistribución de las tareas entre hombres y mujeres, y una implicación mayor de los hombres en su función paternal, la liberación de la mujer no será posible. Gisèle Halimi<sup>432</sup> se muestra todavía más cercana a la opinión de Beauvoir, aunque no rechaza la maternidad, puesto que es madre de dos hijos, ha pensado siempre y mantiene la opinión de que la maternidad, aun siendo elegida, no supone una pesada carga o una esclavitud para la mujer, pero sí limita su futuro como no lo hace en el caso del hombre. Esto es debido a la separación de los roles. La vida de la mujer que tiene un hijo, piensa Halimi, cambia profundamente aunque no lo parezca exteriormente, para la madre trabajadora existe la doble

---

<sup>431</sup> Cf. *Ibid.*, Élisabeth Badinter, pp. 51-71.

<sup>432</sup> Cf. *Ibid.*, Gisèle Halimi, pp. 141-165.

jornada, en este sentido está de acuerdo con Simone de Beauvoir. Sin embargo, reconoce que la maternidad aporta muchas cosas positivas a la mujer y cree que Beauvoir no las supo ver.

En 1976, Schwarzer interrogó a Beauvoir a propósito de la maternidad y le dijo:

Usted ha sido a menudo atacada por su posición acerca de la maternidad, y por mujeres. Ellas os reprochan rechazar la maternidad. –A lo que Beauvoir respondió:- ¡Ah no! ¡Yo no la rechazo! Yo pienso solamente que hoy es una trampa pesada para la mujer. Es por eso que yo aconsejaría a una mujer que no fuera madre. Pero yo no hago un juicio de valor. Lo que es condenable, no son las madres, sino la ideología que incita a todas las mujeres a devenir madres, y las condiciones en las que ellas deben serlo. A esto se une una mitificación cuestionable de la relación madre-hijo. Pienso que si la gente pone el acento sobre la familia y los hijos, es que en su conjunto ellos viven en una gran soledad: no tienen amigos, ni amor, ni ternura, nadie. Entonces, tienen hijos por tener a alguien. Y esto es atroz. También para el hijo. Y en cualquier caso, desde que el hijo crece, se escapa. No constituye una garantía contra la soledad (...) Todo el largo tiempo que se considere que la labor principal de la mujer es tener hijos, ella no se ocupará de política, de tecnología – y no le disputará a los hombres su supremacía. Relanzar el mito de la maternidad, el “eterno femenino”, es intentar hacer retroceder a la mujer a su nivel de antaño (...) Incluso si una mujer desea tener hijos, ella debe reflexionar bien las condiciones en las que los tendrá que criar, porque la maternidad, actualmente, es una verdadera esclavitud. (Yo no quiero decir que toda mujer que es madre se transforma automáticamente en esclava: pueden existir condiciones de vida en las que la maternidad no es una esclavitud. Pero en su conjunto, hoy, es así) Los padres y la sociedad dejan a las mujeres, y a ellas solas, la responsabilidad de los hijos. Son las mujeres las que dejan de trabajar para criar a los hijos. Son las mujeres las que se quedan en casa cuando los hijos enferman. Son ellas las responsables cuando el hijo fracasa. Y si una mujer quiere aun así un hijo, es mejor que lo tenga sin casarse, porque el matrimonio, es la gran trampa.”<sup>433</sup>

---

<sup>433</sup> Alice Schwarzer, *Simone de Beauvoir aujourd'hui, six entretiens*. Paris, Mercure de France, 1984, pp. 80-81. (Traducción mía)

El rechazo de la maternidad en Beauvoir fue tanto teórico como práctico, Alice Schwarzer también le preguntó a propósito de su opción personal:

¿Se arrepiente usted de no haber tenido un hijo? –Y Beauvoir respondió:- ¡Ah! ¡No! Me felicito cada día. Cuando veo a esas abuelas que, en lugar de tener un poco de tiempo para ellas mismas, están obligadas a cuidar a sus nietos. Eso no les hace siempre felices (...) No me he arrepentido nunca de no haber tenido un hijo. Porque he tenido mucha suerte, no solamente en mis relaciones con Sartre, sino también con mis amistades. Y cuando veo las relaciones de mujeres que conozco con sus hijos, sobre todo con sus hijas –es a menudo atroz, yo creo- estoy al contrario verdaderamente feliz de haber escapado a esto.<sup>434</sup>

No obstante, y en contra de lo que pueda parecer, Beauvoir sí que supo apreciar, sobre todo pasados unos cuantos años de la publicación de *El segundo sexo*, los aspectos positivos de la maternidad y reconoció que debía ser apasionante descubrir lo que es un hijo. Para ella, tanto la maternidad como la paternidad podía ser una experiencia muy interesante y enriquecedora.<sup>435</sup>

---

<sup>434</sup> *Ibid.*, pp. 57, 58, 81. (Traducción mía)

<sup>435</sup> Cf. Francis Jeanson, *Simone de Beauvoir ou l'entreprise de vivre*, Éditions du Seuil, Paris, 1966, pp. 282-283.

### *Cómo superar la opresión y salir de la mala fe:*

El primer paso que da Beauvoir en *El segundo sexo* es tratar de averiguar cuál es el origen de la opresión de las mujeres y describir la experiencia vivida que nos permite tomar conciencia de la situación de opresión que éstas padecen. El segundo paso consiste en mostrar una serie de pautas basadas en la ética existencialista de la autenticidad, que guían la acción hacia la transformación de la situación opresiva, al tiempo que orientan la construcción de una nueva identidad para el individuo, ya sea femenina o masculina, y de las relaciones entre ambos sexos.

Simone de Beauvoir concluye su obra preguntándose si algún día hombres y mujeres abandonarán sus disputas y lograrán mantener una relación de igualdad, si la *fraternidad* entre ellos será posible. Convencida de que la lucha de sexos no es de orden natural, sino que es producto de una situación histórica de desigualdad, alberga la esperanza de que algún día pueda desaparecer.

Cada vez más mujeres optan por la trascendencia y dan el primer paso hacia la conquista de su libertad mediante el trabajo y su consecuente independencia económica. En este nuevo contexto todavía no existe el pleno reconocimiento recíproco, la lucha entre ambos sexos no cesa: los hombres no quieren perder sus privilegios ni las ventajas que obtienen de la opresión de la mujer y la mujer se revela cada vez con más fuerza contra su situación. Pero, en realidad, este enfrentamiento es un tanto ambiguo; la mujer no se afirma sin reservas como sujeto porque permanece en parte encerrada en la inmanencia y en la pasividad, al no rechazar de manera definitiva y absoluta su condición de Otra, la idea de feminidad y

el destino de mujer que se le ha impuesto. Por su parte, el hombre también manifiesta una actitud ambigua, paradójica, pues nunca se siente plenamente satisfecho y siempre termina reprochándole a la mujer que se muestre dócil y sumisa o, por el contrario, autónoma e independiente. Según Beauvoir:

La disputa durará mientras los hombres y las mujeres no se reconozcan como semejantes, es decir, mientras se perpetúe la feminidad como tal (...) En realidad, si aquí el círculo vicioso es difícil de romper, es porque los dos sexos son al mismo tiempo víctima del otro y de ellos mismos; entre dos adversarios que se enfrentan en su libertad pura, podría llegarse fácilmente a un acuerdo, sobre todo porque esta guerra no beneficia a nadie; sin embargo, la complejidad de todo este asunto viene de que cada campo es cómplice de su enemigo; la mujer persigue un sueño de abdicación, el hombre un sueño de alienación; la falta de autenticidad se paga cara: cada uno culpa al otro de la desgracia que le ha caído encima al ceder a la tentación de la facilidad; lo que el hombre y la mujer odian el uno en el otro es el fracaso estrepitoso de su propia mala fe y de su propia debilidad.<sup>436</sup>

Beauvoir explica estos hechos partiendo del existencialismo: ambos sexos son al mismo tiempo víctimas y cómplices de una situación indeseable por no asumir su existencia con libertad y autenticidad. Piensa que la mujer no alcanzará su plena libertad ni la reciprocidad en sus relaciones con los hombres mientras no desaparezca la idea de feminidad —y en correspondencia, añadiría yo, la idea de virilidad—. <sup>437</sup> La incorporación de la mujer al trabajo ha sido muy positiva porque le ha dado la independencia económica, pero la situación de la mujer no ha evolucionado de manera total y completa, exige cambios no sólo a nivel

---

<sup>436</sup> Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 2009, p. 637. Traducción castellana: *El segundo sexo*, Madrid, Cátedra, 2005, p. 890.

<sup>437</sup> Tiempo más tarde, en *Tout compte fait*, Beauvoir perfecciona su teoría deconstruyendo también el concepto de virilidad: ““No se nace mujer, se llega a serlo”: retomo esta fórmula que expresa una de las ideas directrices de *El segundo sexo*. Ciertamente, existe entre la hembra humana y el macho diferencias genéticas, endocrinas, anatómicas: ellas no bastan para definir la feminidad, ésta es una construcción cultural y no un hecho natural: el cientificismo de Mme Lilar no tiene esta convicción. Mi opinión está al contrario reforzada por estudios que se han consagrado a la infancia durante los últimos años; todos prueban que mi tesis y requeriría solamente ser completada: “No se nace hombre, se llega a serlo”. La virilidad tampoco está dada al principio.” Simone de Beauvoir, *Tout compte fait*, Paris, Gallimard, 1972, (traducción mía).

económico sino también moral, social y cultural. No obstante, este proyecto de construcción de una sociedad más igualitaria donde no exista la división basada en los roles sexuales ni las relaciones de dominación debe contar necesariamente con todos los individuos: hombres y mujeres.

Beauvoir también creía que esta carrera hacia la igualdad y hacia la libertad empezaba por dar a los niños y a las niñas una educación mixta e igualitaria. Educados en las mismas materias y jugando a los mismos juegos todos tendrían las mismas oportunidades y aparecerían ante ellos mismos como iguales. Así, rodeada de niños y compartiendo circunstancias y situación, desaparecería en la niña su complejo de inferioridad porque a sus ojos los hombres corrientes dejarían de aparecérselos como dioses. Al crecer la mujer estaría decidida a asumir su propia existencia como todo existente con dificultades pero sin dificultades arbitrariamente añadidas y establecería con los hombres una relación de igualdad y no de sumisión.

Beauvoir se muestra esperanzada con la posibilidad de que la idea de fraternidad pueda algún día hacerse realidad y manteniéndose en su postura existencialista afirma que:

La mujer no es víctima de ninguna fatalidad misteriosa; las singularidades que la especifican obtienen su importancia en el significado que revisten; podrán superarse en cuando se capten dentro de una perspectiva nueva (...) En realidad, el hombre es como la mujer una carne, es decir, una pasividad, juguete de sus hormonas y de la especie (...) cada uno vive a su manera el extraño equívoco de la existencia hecha cuerpo (...) El hecho de ser un ser humano es infinitamente más importante que todas las singularidades que diferencian a los seres humanos (...) En ambos sexos se vive el mismo drama de la carne y el espíritu, de la finitud y la trascendencia; los dos están devorados por el tiempo, los acecha la muerte, tienen una misma necesidad esencial del otro; y pueden encontrar la misma gloria en su libertad; si supieran

apreciarla, no trataría de disputarse falsos privilegios; y entonces podría nacer la fraternidad entre ellos.<sup>438</sup>

En su conclusión Beauvoir está, de alguna manera, rompiendo con todo lo que había escrito anteriormente, pues de sus afirmaciones se deduce que no hay condicionamientos a la libertad, sin embargo durante toda la obra hay demostraciones de lo contrario. Finalmente, la clave parece estar en el miedo a la libertad y en recurso a la mala fe. La solución de esta disputa es la conversión a la autenticidad y ésta pasa por reconocer la propia libertad y la del otro, y no caer en la mala fe. La actitud de desafío y de mala fe parece ser la causa de la lucha de sexos, o al menos la forma que ésta adquiere. La fraternidad se opone a este conflicto y éste es el ideal al que su obra tiende.<sup>439</sup>

Desde mi punto de vista, como Beauvoir no abandona definitivamente, aunque lo intenta, el escollo de la ontología de *El ser y la nada* que supone la idea de conciencia; la lucha por la supremacía y la violencia que entraña, pasados unos años también critica, como ya había hecho con sus escritos morales, el idealismo de *El segundo sexo*: “Fundamentaría la noción de otra y el maniqueísmo que entraña no sobre una lucha a priori e idealista de las conciencias, sino sobre la escasez y la necesidad.”<sup>440</sup>

A mi juicio, la alteridad es el elemento que tendría que desaparecer - puesto que origina violencia, desigualdad y opresión- si asumimos la ética de la autenticidad. Deberíamos de dejar de pensar y enunciar al otro como

---

<sup>438</sup> Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 2009, pp.647-648. Traducción castellana: *El segundo sexo*, Madrid, Cátedra, 2005, pp. 898-899.

<sup>439</sup> Cf. Geneviève Fraisse, “Guerra y paz: el enredo de una cuestión indudablemente política”, Santiago de Compostela, Ágora, 2009, vol. 28.

<sup>440</sup> Simone de Beauvoir, *La force des choses*, Paris, Gallimard, 1963, p. 224. Traducción castellana: *La fuerza de las cosas*, Buenos Aires, Sudamericana, 1966, p. 231.

alteridad amenazante y pensarlo como semejante, pues constitutivamente es igual que yo. Esta es la intención –aunque la intención es muy personal y subjetiva- que yo vislumbro en los escritos de ambos, teniendo presente también el compromiso en su vida práctica.

Por otra parte, para Beauvoir, las oposiciones en-sí/para-sí, libertad/facticidad, trascendencia/inmanencia, etc. verdaderamente expresan el dualismo propio del ser humano, ahora bien, es un acto de mala fe hacer corresponder esta dualidad a la diferencia sexual<sup>441</sup> y atribuir el segundo término, el menos valorado, a la mujer. Beauvoir define al ser humano en términos existencialistas, dejando a un lado las construcciones de género masculino y femenino, asumiendo que habrá diferencias pero dentro de la igualdad, que cada sujeto existirá para-otro en reciprocidad, enfrentando este sujeto existencialista, hombre o mujer, con su propia libertad sin ignorar las dificultades y las vivencias que esto conlleva. Muchas feministas<sup>442</sup> se han opuesto a Beauvoir por esta concepción de la diferencia sexual; en general le reprochan no tener suficientemente en cuenta las diferencias naturales entre los dos sexos, rechazar toda esencia, toda naturaleza femenina, no aceptan su culturalismo no-esencialista, ni comparten su idea de que la feminidad es una construcción histórica. Piensan que sus teorías desembocan en una neutralización de sexos que ellas por su parte no aprueban.

Es cierto que muchos pasajes de *El segundo sexo* muestran que Simone de Beauvoir tenía como ideal una superación de la diferenciación sexual. Yo comprendo que Beauvoir dado el contexto histórico y social en el que

---

<sup>441</sup> Cf. Marie-Andrée Charbonneau, “Le deuxième sexe et la philosophie: Maître, esclave, ou...? Le cas de Simone de Beauvoir”, *Simone de Beauvoir studies*, vol. 17, 2000-2001.

<sup>442</sup> Susanne Lilar, Chantal Chawaf, Xavière Gauthier, Annie Leclerc, y todo el feminismo diferencialista.

escribe esta obra llevara hasta el extremo esta idea, que radicalizara el concepto de igualdad que también se inscribe en este ideal. Sin embargo, existen pasajes en los que se muestra sensible a la diferencia e incluso la reivindica, por ejemplo cuando en la Introducción escribe que: “Es obvio que ninguna mujer puede pretender de buena fe situarse más allá de su sexo.”<sup>443</sup> O más adelante, cuando escribe que:

Este conflicto es lo que caracteriza singularmente la situación de la mujer liberada. Se niega a atrincherarse en su papel de hembra porque no se quiere mutilar, pero sería también una mutilación repudiar su sexo. El hombre es un ser humano sexuado; la mujer sólo será un individuo completo, e igual al varón, si es también un ser humano sexuado. Renunciar a su femineidad es renunciar a una parte de su humanidad.<sup>444</sup>

*El segundo sexo* va en el sentido de la universalización y de la igualdad, su rechazo del ideal de femineidad no supone la negación de la existencia de las mujeres, del mismo modo su propuesta de que la mujer alcance el estatuto de ser humano no implica que se convierta en un hombre. Puede decirse en consecuencia que Beauvoir sí supo reconocer las diferencias sexuales pero en un marco de igualdad.

Sobre este malentendido escribió en *La plenitud de la vida*:

¿He escrito alguna vez que las mujeres eran hombres? ¿He pretendido no ser una mujer? Mi esfuerzo fue, por el contrario, definir en su particularidad la condición femenina que es la mía (...) En cantidad de circunstancias, reaccioné como la mujer que era. (Lo que distingue mi tesis de la tesis tradicional es que según yo la femineidad no es una esencia ni una naturaleza: es una situación creada por la civilización a partir de ciertas bases fisiológicas.) (...) No negaba mi femineidad, tampoco la asumía: no pensaba en ella (...) Hoy sé que para describirme tengo que empezar por decir: “Soy una mujer”, pero mi femineidad no constituyó para mí ni una incomodidad ni un pretexto. De todas maneras, es una de las premisas de mi historia, no una explicación.<sup>445</sup>

---

<sup>443</sup> Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 2009, p. 15. Traducción castellana: *El segundo sexo*, Madrid, Cátedra, 2005, p. 48.

<sup>444</sup> *Ibid.*, p. 854. (Original, p. 591)

<sup>445</sup> Simone de Beauvoir, *La force de l'âge*, Paris, Gallimard, 1960, pp. 375-376. Traducción castellana: *La plenitud de la vida*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, pp. 389-390, 1963.

*El segundo sexo* de Simone de Beauvoir tuvo detractores y defensores. Para mí esta gran obra es fundamentalmente la expresión de un desafío existencialista dirigido a las mujeres y a los hombres también, pues nos reta a asumir nuestra libertad en la autenticidad, sin coartadas. Si ahora, gracias a sus tesis, podemos comprender y detectar los factores que explican nuestra situación éstos ya no pueden servirnos de excusa ni a nosotras ni a ellos. El proceso de liberación ha comenzado y ya no hay vuelta atrás.



## LA EVOLUCIÓN FEMINISTA DE SIMONE DE BEAUVOIR

En las obras filosóficas de Simone de Beauvoir podemos observar la evolución de su pensamiento hacia el feminismo, pero su adhesión a este movimiento aparecerá sobre todo en acciones, declaraciones, entrevistas, en sus Memorias, que son posteriores a la elaboración de su teoría.

En su primer ensayo moral: *¿Para qué la acción?* Beauvoir se centra en diversos problemas de la acción moral: la relación con los otros, el fin de la acción, el alcance de los proyectos, etc. En estos momentos asume el concepto sartriano de libertad absoluta pero introduce ciertas matizaciones que lo modifican, como la distinción cartesiana entre *libertad y potencia* o la anunciación de la *jerarquía de las situaciones*:<sup>446</sup> idea que desarrollará en profundidad en su segundo ensayo moral titulado *Para una moral de la ambigüedad*. Sin embargo, en *¿Para qué la acción?*, su primera obra, todavía no contempla el caso de la mujer, más allá de alguna mención concreta: “Para alcanzar su ser, -afirma Beauvoir- el esclavo se quiere cosa frente a aquel que detenta el ser. Muchos hombres, *más aún las mujeres*,<sup>447</sup> desean tal reposo: sacrificuémonos.”<sup>448</sup>

Parece que Beauvoir le atribuye en este caso más mala fe a la mujer que al hombre. Sin embargo, los motivos de esta actitud no son ni dilucidados, ni son objeto de reflexión en lo sucesivo. Yo entiendo, aunque Simone de Beauvoir no lo diga en este texto sino en obras posteriores, que existe un paralelismo entre el esclavo, la mujer y algunos hombres en cuanto que

---

<sup>446</sup> Véase el capítulo del presente trabajo: “La ética existencialista de Simone de Beauvoir”.

<sup>447</sup> La cursiva es mía.

<sup>448</sup> Simone de Beauvoir, *Pyrrhus et Cinéas*, Paris, Gallimard, 1964, p. 309. Traducción castellana: *¿Para qué la acción?*, Buenos Aires, Siglo XX, 1965.

padecen una situación de opresión, es decir, si todos ellos *se quieren cosa* es porque su situación les condena y les empuja a ello, pues son el Otro y el Objeto con respecto a aquel que se autoproclama unilateralmente Sujeto.

De modo que este primer ensayo muestra lo lejana que está Beauvoir en estos momentos del pensamiento feminista, es decir, su preocupación todavía no es la opresión de la mujer.

En *Para una moral de la ambigüedad*, Beauvoir, profundiza en su concepción de una *libertad en situación* y se opone más firmemente al concepto sartriano de *libertad absoluta*.<sup>449</sup> En estos momentos piensa que bajo una situación de opresión es muy difícil asumir y ejercer la libertad. En situación de opresión se encuentran, por ejemplo, los esclavos negros y las mujeres en el harén, por lo que Beauvoir no juzga sus conductas como de mala fe, y escribe:

Existen seres cuya vida entera se desliza en un mundo infantil, porque mantenidos en un estado de servidumbre o de ignorancia, no poseen ningún medio de romper ese “techo” edificado sobre sus cabezas. Como los mismos niños, pueden ejercitar su libertad, pero sólo en el seno de ese universo constituido antes que ellos, sin ellos. Tal es el caso, por ejemplo, de los esclavos, que no han sido elevados aún a la conciencia de su esclavitud (...) En la medida en que representaban el mundo de los blancos, la situación de los esclavos negros era una situación infantil. En muchas civilizaciones, esta situación es también la de las mujeres, que sólo pueden sufrir las leyes, los dioses, las costumbres, las verdades, creadas por los hombres. Incluso hoy, en los países de Occidente, existen todavía muchas mujeres que no han hecho por medio del trabajo el aprendizaje de su libertad, que se cobijan bajo la sombra de los hombres: adoptan sin discusión las opiniones y valores reconocidos por su marido o amante, lo cual les permite desarrollar cualidades infantiles prohibidas a los adultos, puesto que se apoyan en un sentimiento de irresponsabilidad (...) Al niño su situación le es impuesta, en tanto que la mujer (entendiendo la mujer occidental de la actualidad) la elige, o por lo menos, la consiente. La ignorancia, el error, son hechos tan ineluctables como los muros de una prisión. El esclavo negro del siglo XVIII, la musulmana encerrada dentro de un harem, no poseen ningún instrumento que les permita atacar, aunque sólo fuese con el pensamiento, la sorpresa o la cólera, la civilización que los oprime. Su conducta no se define y no sabría juzgarse sino en el

---

<sup>449</sup> Véase el capítulo: “La ética existencialista de Simone de Beauvoir”.

seno de lo dado (...) Pero desde el momento en que una liberación se presenta como posible, no explotar esta posibilidad constituye una dimisión de la libertad, dimisión que implica mala fe.<sup>450</sup>

Como vemos, existen personas que si no llevan a cabo el imperativo moral del existencialismo, que es ejercer la libertad y asumir la responsabilidad, no siempre es consecuencia de su mala fe, es decir, de la adopción de una conducta inauténtica, sino que también puede ser debido a la situación de opresión que padecen. Beauvoir aplica esta teoría por primera vez dos colectivos: los esclavos negros y las mujeres musulmanas. Sin embargo, todavía no contempla el caso de la mujer occidental como un caso de opresión sino única y exclusivamente de mala fe. Recuerdo sus palabras: la mujer occidental *elige* o *consiente* su situación. Yo pienso que esta temprana opinión puede deberse a que Beauvoir sí pudo llevar, desde el punto de vista existencialista, una existencia auténtica, es decir, de plena asunción de libertad. Pues su situación le ofreció unas posibilidades que no rechazó y tuvo la oportunidad de estudiar, de trabajar, de ser independiente moral y económicamente. También renunció a cumplir con el destino femenino impuesto y rechazó el matrimonio y la maternidad porque consideraba que en la situación actual esclavizaban a la mujer. Por eso creo que juzgó a las mujeres desde su punto de vista y que tal vez pensó que si ella pudo asumir su libertad, ¿por qué las otras no?

Más adelante, al reflexionar sobre su situación particular reconocerá que ha sido privilegiada, no sólo por las posibilidades que he mencionado anteriormente, sino porque en sus relaciones con los compañeros y con el

---

<sup>450</sup> Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Paris, Gallimard, 1964, pp. 54-56. Traducción castellana: *Para una moral de la ambigüedad*, Buenos Aires, La pléyade, 1972, pp. 41-43.

hombre más importante de su vida, Jean-Paul Sartre, siempre se sintió una igual.<sup>451</sup> Este sentimiento también fue expresado por Beauvoir en una entrevista con Francis Jeanson:

Creo que lo que *verdaderamente* ha neutralizado el aburrimiento de ser una mujer, fue la vida intelectual, los estudios en la Sorbona, los camaradas encontrados, *el género de camaradas encontrados* –particularmente Sartre, eso está claro- pero sobre todo el hecho de que ni Sartre ni los otros me han dado la impresión de que tuvieran una superioridad cualquiera por ser un hombre. Es por eso que me ha sorprendido mucho, cuando escribí *El segundo sexo*, descubrir que en el *fondo* cantidad de hombres tenían un sentimiento de superioridad con respecto a las mujeres. Hasta entonces, había creído *verdaderamente* que todo el mundo era como mis camaradas, que bastaba un poco de inteligencia y cultura... Y esto, sí, esto me ha ayudado *mucho*. Me acuerdo de que poco antes había respondido a Colette Audry (no sé si lo he escrito, pero es ella la que me lo ha recordado), que se preguntaba, cuando éramos las dos profesoras en Rouen, cómo hacer para hacerse reconocer por los hombres como su igual: “¡Eh bien, hace falta serlo, no hay ningún problema!” Para mí eso iba de suyo, hacía falta ser tan inteligente como ellos, eso era todo...<sup>452</sup>

Y más adelante afirma:

Creo que me sentía, *verdaderamente*, en una posición de gran imparcialidad. Pienso por otra parte –y no sé si lo he señalado- que lo que me ha ayudado enormemente a neutralizar el problema de la feminidad, es también una *infancia muy religiosa*, con una piedad interior muy fuerte. Esto ciertamente hasta los trece años, de suerte que *verdaderamente* siempre me pensaba *como un alma*. Y al nivel de las almas –este es el único aspecto de una educación religiosa- esos problemas no se plantean en absoluto: Dios me amaba tanto como si fuera un hombre, no había diferencia entre los santos y las santas, era un dominio completamente asexuado. Así había antes de toda intervención de temas igualitarios de orden intelectual, una especie de igualdad *moral, espiritual*, en tanto que ser humano, me estaba dado –por la importancia misma que había tenido para mí, a pesar de todo, esta educación religiosa. Ella ha contado mucho, creo.<sup>453</sup>

---

<sup>451</sup> Cf. Beauvoir, Simone de, “Simone de Beauvoir interroga Jean-Paul Sartre” L’Arc, nº61, *Simone de Beauvoir et la lutte des femmes*.

<sup>452</sup> Jeanson, Francis, *Simone de Beauvoir ou l’entreprise de vivre*, Paris, Éditions du Seuil, 1966.

(Traducción mía)

<sup>453</sup> *Ibid.*, pp.255-258. (Traducción mía)

Sin pensar que el problema de la inferioridad y de la reciprocidad en las relaciones entre los hombres y las mujeres le afectara personalmente, siempre mostró un interés particular por tratarlo.

Esto sucede por primera vez en *El segundo sexo*.<sup>454</sup> El profundo análisis que realiza de la condición femenina en las sociedades occidentales le permite descubrir que la mujer siempre aparece como la Otra, es decir, en una relación de no reciprocidad con el hombre que se afirma como el Mismo. Condenada a la inmanencia, padece una situación de subordinación y de inferioridad -no en términos ontológicos, sino en términos de opresión- Sin embargo, su pensamiento sobre la situación de la mujer es un tanto ambiguo, pues a lo largo de toda la obra encontramos descripciones de casos concretos e ideas de la propia teoría que va elaborando Beauvoir, de que el caso concreto de la mujer occidental se explica por una mezcla de situación de opresión y de mala fe. Así afirma:

Negarse a ser la Alteridad, rechazar la complicidad con el hombre, sería para ellas renunciar a todas las ventajas que les puede procurar la alianza con la “casta superior”. El hombre soberano protegerá materialmente a la mujer súbdita y se encargará de justificar su existencia: además del riesgo económico evita el riesgo metafísico de una libertad que debe inventar sus propios fines sin ayuda. Junto a la pretensión de todo individuo de afirmarse como sujeto, que es una pretensión ética, también está la tentación de huir de su libertad y convertirse en cosa; se trata de un cambio nefasto, porque pasivo, alienado, perdido, es presa de voluntades ajenas, queda mutilado en su trascendencia, frustrado de todo valor. Sin embargo, es un camino fácil; se evita así la angustia y la tensión de la existencia auténticamente asumida. El hombre que considera a la mujer como una *Alteridad* encontrará en ella profundas complicidades. De esta forma, la mujer no se reivindica como sujeto, porque carece de medios concretos para hacerlo, porque vive el vínculo necesario que la ata al hombre sin plantearse la reciprocidad, y porque a menudo se complace en su alteridad.<sup>455</sup>

---

<sup>454</sup> Véase el capítulo del presente trabajo: “Existencialismo y feminismo en *El segundo sexo*.”

<sup>455</sup> Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 2009, pp. 23-24. Traducción castellana: *El segundo sexo*, Madrid, Cátedra, 2005, p. 55.

Si la mujer no asume su libertad y su subjetividad es, en parte, porque su situación le impone muchas trabas y dificultades y, en parte, porque su mala fe le lleva a sentirse cómoda –ontológicamente hablando- en su papel de Otra. Como vemos, Beauvoir explica la condición de la mujer por el concepto de *situación* pero no olvida ni descarta el concepto sartriano de *mala fe*.

En la época en que Beauvoir escribe *El segundo sexo* no se considera a sí misma feminista, ni percibe el feminismo como un movimiento autónomo. Como afirmará en el futuro, “en la época en que escribí *El segundo sexo* no había un feminismo válido.”<sup>456</sup> Además, los argumentos de las feministas sobre la condición y la situación de la mujer despiertan recelo en ella. Así, opina que:

No debemos considerar con menor desconfianza los argumentos de las feministas: a menudo su afán de polémica los invalida totalmente (...) Lo que se ha tratado de probar incansablemente es que la mujer es superior, inferior o igual al hombre (...) Si queremos intentar ver claro, hay que salir de este lodazal; hay que rechazar las vagas nociones de superioridad, inferioridad e igualdad que han pervertido todas las discusiones y partir de cero.<sup>457</sup>

No obstante, piensa que las personas más indicadas para hablar de la mujer siguen siendo las mujeres mismas. Sobre esta actitud de desafío que algunas mujeres muestran frente a los hombres a quienes consideran como sus adversarios, Beauvoir afirmaba años más tarde que:

---

<sup>456</sup> Dayan Josée et Ribouska Malka, *Simone de Beauvoir*, en Catherine Rodgers, *Le Deuxième sexe de Simone de Beauvoir, un héritage admiré et contesté*, L’Harmattan, 1998. (Traducción mía)

<sup>457</sup> Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 2009, p. 31. Traducción castellana: *El segundo sexo*, Madrid, Cátedra, 2005, p. 61.

¡Esto me da horror! Encuentro absurda esta actitud de “desafío” (que no es una verdadera lucha, porque toda lucha supone un problema): si se considera al hombre como un enemigo, ¡tendríamos que renunciar a toda vida en común con él! Sí, veo lo que usted quiere decir: esa necesidad constante de afirmarse tal o tal *contra él*. Eso es por otra parte muy de “mujer americana”; es extremadamente irritante. Finalmente, es justo todo lo contrario de un verdadero feminismo: una manera de no vivir auténticamente su situación. Y pienso que cuanto menos logre la mujer realizarse (en tanto que trabajador, ser humano, etc.), más corre el riesgo de tomar una actitud de este orden: soy yo quien tiene razón, soy yo quien soy la más inteligente, yo rechazo esto o aquello porque eso me encerraría en mi condición de mujer (...) Aquellos son por otra parte quienes consideraron, en suma, que mi autobiografía desmentía *El segundo sexo*: pues yo he dicho que es preciso ser libre, independiente, etc., ¡pero no he dicho que esto consista en no amar a nadie! Después de todo, ¡los hombres también pueden amar, y vivir en pareja!<sup>458</sup>

En *El segundo sexo* también afirma que “la acción de las mujeres nunca ha pasado de ser una agitación simbólica, sólo han ganado lo que los hombres han tenido a bien concederles; ellas no han tomado nada, han recibido.”<sup>459</sup> Sin embargo, matiza y reconoce que el mayor inconveniente con el que tropiezan las mujeres y que les impide afirmarse como sujetos al oponerse a los hombres es que no tienen los medios concretos para organizarse y llevar a cabo una acción común que transforme su situación. Pero más adelante se muestra más ambigua y en un tono de reproche dice que si las reivindicaciones feministas no obtuvieron grandes éxitos fue debido a la ausencia de solidaridad entre mujeres de distintas clases sociales y a la escasa dedicación que ofrecían a estas causas. Las pocas reivindicaciones femeninas que habían tenido lugar hasta entonces, sólo fueron escuchadas cuando un hombre las apoyaba. Pues:

---

<sup>458</sup> Jeanson, Francis, *Simone de Beauvoir ou l'entreprise de vivre*, Paris, Éditions du Seuil, 1966. (Traducción mía)

<sup>459</sup> Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 2009, p. 21. Traducción castellana: *El segundo sexo*, Madrid, Cátedra, 2005, p. 53.

Las mujeres –escribe Beauvoir- nunca fueron una casta separada: en realidad no han tratado de desempeñar como sexo un papel en la historia (...) La mayor parte de las mujeres se resigna a su suerte sin intentar ninguna acción (...) Cuando intervinieron en la marcha del mundo, fue de acuerdo con los hombres, desde perspectivas masculinas.<sup>460</sup>

Muchas feministas le han reprochado a Beauvoir que haya olvidado gran parte de las acciones creativas y feministas de mujeres anteriores a ella. Beauvoir pensaba que esas acciones no habían existido o que habían sido movimientos de poca importancia, con escasa repercusión. Yo creo que si ella ignoraba estos hechos era porque todavía no se había escrito una historia de las mujeres; ciertamente había algunos libros pero muy escasos y su metodología de trabajo de búsqueda y selección de textos hacía que encontrase fundamentalmente autores masculinos y que estas mujeres fuesen para ella prácticamente invisibles.<sup>461</sup> A pesar de todo, Beauvoir desde una perspectiva más feminista y temprana en su pensamiento, admite que: “para la mujer no hay más salida que trabajar por su liberación” y que “esta liberación sólo puede ser colectiva”.<sup>462</sup> Pienso que esta afirmación de Beauvoir es muy importante, pues es una de las primeras señales de su posterior acercamiento al feminismo colectivo. Considero también que quizás por su adhesión al existencialismo había concebido hasta entonces la liberación desde un punto de vista más individual y por otra parte ligada a la revolución socialista. Sobre esta toma de postura escribía entonces:

Jamás he alimentado la ilusión de transformar la condición femenina; depende del porvenir del trabajo en el mundo, sólo cambiará seriamente al precio de una revolución de la producción. Por esto he tratado de no encerrarme en el llamado “feminismo”. Tampoco he

---

<sup>460</sup> *Ibid.*, p. 212. (Original, p. 223)

<sup>461</sup> Cf. Christine Delphy y Michelle Perrot en *Le deuxième sexe de Simone de Beauvoir, un héritage admiré et contesté*.

<sup>462</sup> Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 2009, p. 515. Traducción castellana: *El segundo sexo*, Madrid, Cátedra, 2005, p. 787.

aportado ningún remedio a cada conflicto particular. Por lo menos he ayudado a mis contemporáneas a tomar conciencia de sí mismas y de su situación.<sup>463</sup>

A pesar de que Beauvoir no se reconociera feminista en el momento en que escribió *El segundo sexo*, su obra se ha convertido en el escrito feminista más importante del siglo XX. Sin embargo, su ensayo se detiene en el análisis, y aunque da motivos y ánimos para rebelarse, no plantea una estrategia de lucha feminista, hecho que lamentará después y reconocerá como una carencia.<sup>464</sup> Como decía, aunque su posición originaria no era la de un feminismo entendido como movimiento colectivo, su postura, cambió radicalmente con el tiempo. Como ella misma afirma -en el prólogo a la recopilación de entrevistas que le hizo Alice Schwarzer-: “A decir verdad, fue a partir de este momento -1970- cuando me comprometí en eso que se llama ahora el nuevo feminismo, mis ideas apenas han cambiado. Sin embargo han podido modificarse ligeramente bajo la influencia de la práctica feminista.”<sup>465</sup>

Aunque en gran medida sigue de acuerdo con las ideas que había desarrollado, en 1976 hace autocrítica y admite que no escribiría *El Segundo sexo* de la misma manera:

Una obra (sobre las mujeres) debería ser el resultado de un esfuerzo colectivo. Pues debería estar basada sobre la práctica más que sobre la teoría. *El segundo sexo* procede en sentido inverso. Eso no es válido ahora. Es en la práctica donde podemos ver como la lucha de sexos y la lucha de clases se entremezclan, o al menos cómo se les puede articular.<sup>466</sup>

---

<sup>463</sup> Simone de Beauvoir, *La force des choses*, Paris, Gallimard, 1963, p. 210. Traducción castellana: *La fuerza de las cosas*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1966, p. 232.

<sup>464</sup> C.F. Monteil, Claudine, *Simone de Beauvoir. Le Mouvement des femmes. Memoires d'une jeune fille rebelle*. Monaco, Editions Du Rocher, 1996.

<sup>465</sup> Schwarzer, Alice, *Simone de Beauvoir aujourd'hui, six entretiens*, Paris, Mercure de France, 1984. (Traducción mía)

<sup>466</sup> Citado en John Gerassi, “*Le deuxième sexe, vingt-cinq ans après*”, en Catherine Rodgers, *Le Deuxième sexe de Simone de Beauvoir, un héritage admiré et contesté*, L'Harmattan, 1998. (Traducción mía)

Es por estas fechas cuando Beauvoir afirma que es feminista, convencida de la necesidad de que exista un movimiento de mujeres específico y autónomo que supla las carencias de una emancipación individual. El hecho de que la situación y la condición de la mujer no hubiesen evolucionado apenas pasadas más de dos décadas tras la publicación de *El segundo sexo*, le hizo reflexionar. La situación de las mujeres, pensaba Beauvoir, sólo cambiaría si las propias mujeres la tomaran en sus manos. Por otra parte, los grupos feministas que había en Francia antes del “Mouvement de Libération des femmes (M.L.F.)” creado en 1970, eran reformistas y legalistas, y Beauvoir las consideraba burguesas y conformistas: “Había algunos grupos bien sabios que luchaban para la promoción política, para la participación de las mujeres en la vida política, en el gobierno. No podía sentirme solidaria de estos grupos.”<sup>467</sup>

Ella sólo se identificaría con un movimiento radical que se propusiera cambiar la sociedad y el lugar que ocupa la mujer en ella justo en el presente, sin demoras. Beauvoir también explica a Schwarzer por qué no era feminista en *El segundo sexo*:

Al final del *Segundo sexo*, decía que no era feminista porque pensaba que la solución de los problemas femeninos debía encontrarse en una evolución socialista de la sociedad. Entendía, por ser feminista, luchar sobre reivindicaciones propiamente femeninas independientemente de la lucha de clases. Hoy, guardo la misma definición: llamo feministas a las mujeres y también a los hombres que luchan por cambiar la condición de la mujer, ahora bien en unión con la lucha de clases, pero sin embargo fuera de ella, sin subordinar totalmente este cambio a aquel de la sociedad. Y yo diría que hoy soy feminista de esta manera. Porque me he dado cuenta que hace buena falta, antes de que llegue el socialismo con el que soñamos, que

---

<sup>467</sup> Simone de Beauvoir en John Gerassi, “*Le Deuxième sexe, vingt-cinq ans après*”, en Catherine Rodgers, *Le Deuxième sexe, un héritage admiré et contesté*, p.19. (Traducción mía)

luchemos por la condición concreta de la mujer. Y, por otra parte, me he dado cuenta de que, incluso en los países socialistas, esta igualdad no se ha obtenido.<sup>468</sup>

Beauvoir modifica sus posiciones de *El segundo sexo* al constatar que la lucha de clases no libera ni emancipa necesariamente a la mujer: tanto el capitalismo como el socialismo mantienen la tradición patriarcal y el modelo de familia conyugal que está en la base de la opresión femenina. En una entrevista con un periodista yugoslavo afirmó que:

Las mujeres no pueden obtener los mismos derechos sino en un régimen socialista, pero esto no es suficiente, existen tradiciones antiguas que influyen en las mujeres. Estas desigualdades son transmitidas de siglo en siglo, las mujeres tienen complejos de inferioridad y los hombres complejos de superioridad. Haría falta mucho tiempo para que hubiese grandes progresos, incluso en el socialismo.<sup>469</sup>

De modo que su pérdida de confianza en el futuro, en la revolución y en el socialismo hizo que llegara a ser verdaderamente feminista.

A partir de este momento, la actividad feminista de Beauvoir ya no se basa principalmente en la producción filosófica o literaria. Su labor estará sobre todo unida al M.L.F. (Mouvement de Libération des Femmes) El activismo de Simone de Beauvoir en alianza con el Movimiento que lucha por cambiar las leyes arcaicas que afectan a las mujeres, transformará Francia y hará avanzar la causa feminista por todo el mundo. La primera gran acción del M.L.F consistió en una campaña a favor del aborto iniciada por Anne Zélinzki y Christine Delphy: líderes del movimiento feminista de 1968 y miembros del “Mouvement démocratique féminin”.<sup>470</sup> El objetivo

---

<sup>468</sup> Schwarzer, Alice, *Simone de Beauvoir aujourd’hui, six entretiens*, Paris, Mercure de France, 1984. (Traducción mía)

<sup>469</sup> Claude Francis et Fernande Gontier, *Simone de Beauvoir*, ed. Perrin, Paris, 1985 (Traducción mía)

<sup>470</sup> Cf. *Ibid.*, p. 366.

era que los medios de comunicación y los políticos pronunciasen el nombre, hasta entonces tabú, de “aborto”. El aborto era, en Francia y en muchos otros países, ilegal y perseguido aunque se practicaba en la clandestinidad. Así, elaboraron un manifiesto que presentaron personalmente a Beauvoir donde mujeres conocidas y anónimas debían firmar el siguiente texto:

Un millón de mujeres abortan cada año en Francia. Lo hacen en condiciones peligrosas debido a la clandestinidad, mientras que esta operación, practicada bajo control médico, es de las más sencillas. Se guarda silencio sobre millones de mujeres. Declaro que soy una de ellas. Declaro haber abortado.<sup>471</sup>

Con esta declaración corrían el riesgo de ser juzgadas y condenadas a penas de prisión, pero confiaban en la influencia de las mujeres conocidas y estaban dispuestas a arriesgarse por defender los derechos de las mujeres. Las primeras en firmar el manifiesto fueron Simone de Beauvoir y la actriz francesa Delphine Seyring, ambas telefonearon a amigas y conocidas, muchas de ellas también firmaron. Cuando el 5 de abril de 1971 el manifiesto fue publicado en *Le Nouvel Observateur*, todo el mundo se hizo eco, todos los medios de comunicación empezaron a hablar del aborto. Como los nombres de las 343 firmantes se hicieron públicos, muchas tuvieron problemas en su lugar de trabajo o fueron despedidas, otras sufrieron incluso el rechazo de su familia. Estas reacciones, como testimonia Claudine Monteil,<sup>472</sup> no les impresionaron pues estaban acostumbradas a ser insultadas. Algunas mujeres firmantes anónimas fueron arrestadas pero fueron liberadas gracias a la intervención de Beauvoir y de la abogada Gisèle Halimi.

---

<sup>471</sup> *Ibid.*, p. 367. (Traducción mía)

<sup>472</sup> Cf. Monteil, Claudine, *Simone de Beauvoir. Le Mouvement des femmes. Mémoires d'une jeune fille rebelle*. Monaco, Éditions du Rocher, 1996.

Con el manifiesto no trataban de hacer del aborto un método anticonceptivo como los detractores decían, ni de animar a las mujeres a abortar, pero teniendo en cuenta el gran número de mujeres que abortaban, porque el uso de los métodos anticonceptivos no estaba extendido y sólo estaba al alcance de unas pocas mujeres, la legalización del aborto se presentaba como una necesidad, se trataba de que todas las mujeres pudiesen abortar en las mejores condiciones físicas y morales porque hasta el momento el aborto era, como bien dijo Beauvoir: “un privilegio de clase”.<sup>473</sup>

La campaña a favor de la legalización del aborto y de los métodos anticonceptivos continuó en París el 20 de noviembre de 1971 con una gran manifestación en colaboración con otros grupos feministas de países como los Estados Unidos, Reino Unido y Alemania. Las participantes repartían ramitos de perejil: símbolo de la condición femenina y portaban pancartas en las que se leía: “A los millones de mujeres anónimas muertas en un aborto clandestino”, “¡Tendremos los hijos que queremos!”, “Hijo deseado, hijo amado. Maternidad libre.”<sup>474</sup>

Simone de Beauvoir escribía en *Tout compte fait* la importancia de esta participación con el M.L.F:

Si tomé parte en estas manifestaciones, si me comprometí en una acción propiamente feminista, es porque mi actitud en lo que respecta a la condición de la mujer ha evolucionado. Teóricamente, permanezco sobre las mismas posiciones. Pero sobre el plano práctico y táctico, mi posición se ha modificado...

Que la mujer sea fabricada por la civilización y no biológicamente determinada, es un punto que ninguna feminista pone en duda. Ella o ellas se alejan de mi libro sobre el plan práctico: rechazan ser confiadas, quieren tomar desde hoy su suerte en mano. Es seguro que sobre este punto he cambiado: les doy la razón.

---

<sup>473</sup> Simone de Beauvoir, *Tout compte fait*, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1972, p. 608. (Traducción mía)

<sup>474</sup> Cf. Monteil, Claudine, *Simone de Beauvoir. Le mouvement des femmes*, p.67. (Traducción mía)

*El segundo sexo* puede ser útil a las militantes: pero no es un libro militante. Pensaba que la condición femenina evolucionaría al mismo tiempo que la sociedad... Ahora, entiendo por feminismo el hecho de luchar por reivindicaciones femeninas... y me declaro feminista.<sup>475</sup>

Beauvoir supera la estrategia más individual de la ética de la autenticidad –ya no se puede esperar ni confiar en la buena fe de los individuos- y opta por una estrategia de lucha colectiva más agresiva, con mayor alcance y más efectiva.

La próxima acción del Movimiento fue contra el colegio del Plessis-Robinson, un lugar donde convivían jóvenes embarazadas, madres solteras, generalmente repudiadas que habían sido mandadas allí por sus familias y que recibían por parte de los trabajadores y de la Institución un trato vejatorio. Eran tratadas como delincuentes y formadas en un nivel escolar primario que frenaba su evolución académica. Ante la negativa de la dirección de atender las peticiones de las internas, las chicas comenzaron una huelga de hambre. La directora del colegio llamó a los padres para que fueran a por sus hijas y uno de ellos agredió brutalmente a su hija en presencia de todos sin que nadie hiciera nada. El M.L.F ocupó el colegio en cuanto conoció la noticia y Beauvoir acompañó a las jóvenes que forzaron una entrevista con el rector y reclamaron su emancipación y un seguro del Estado para criar a sus hijos. Las madres solteras no tenían derecho a decidir si ellas cuidarían de sus hijos, la responsabilidad sobre esta elección era de sus padres; Beauvoir también denunció el abuso de la autoridad parental. Según la ley, los niños entregados pertenecían a la

---

<sup>475</sup> Simone de Beauvoir, *Tout compte fait*, p. 613. (Traducción mía)

madre de acogida.<sup>476</sup> A pesar de estas demandas apenas se consiguió nada y las cosas siguieron como en el pasado.

Beauvoir pensaba que la sociedad era la única culpable de esta dramática situación y no las mujeres que la padecían, puesto que en la escuela no existía la educación sexual, la educación se basaba en la prohibición y no en la contracepción.

La implicación de Beauvoir con la lucha feminista llegó a ser tal que ofreció su apartamento como un lugar más donde realizar abortos clandestinos.

El M.L.F con la participación de Beauvoir organizó las “Journées de dénonciation des crimes contra les femmes” en la Mutualité, donde fundamentalmente las mujeres daban testimonio de la trágica situación que padecían a nivel personal, laboral o social.

Beauvoir concebía el feminismo como totalmente independiente y autónomo. Pensaba que la lucha feminista debía de hacerse al margen de todos los partidos políticos y de cualquier otro movimiento que no fuese exclusivamente feminista. También era partidaria de llevar a cabo una doble estrategia de lucha que combinase la acción legal y la acción ilegal. Creía que sólo una revolución profunda, no exenta de violencia, podía lograr la verdadera emancipación de la mujer. Normalmente, las mujeres no responden a la violencia que se ejerce contra ellas -cuando los hombres las agreden, las insultan, las maltratan, las violan e incluso las asesinan- por la violencia. Beauvoir fue la primera en defender la idea de responder a la violencia con la violencia: “Las mujeres siendo agredidas por los hombres deben defenderse igualmente por la violencia. Algunas

---

<sup>476</sup> Cf. Claude Francis et Fernande Gontier, *Simone de Beauvoir*, ed. Perrin, Paris, 1985.

aprenden kárate u otras formas de combate. Estoy completamente de acuerdo.<sup>477</sup>

En junio de 1972 Beauvoir, Gisèle Halimi, Christiane Rochefort, Delphine Seyring y Jean Rostand fundan la asociación Choisir y Beauvoir asume la presidencia.<sup>478</sup> La asociación también contaba con el profesor Jacques Monod, premio Nobel de psicología y con el profesor François Jacob, premio Nobel de medicina. Los esfuerzos de la asociación fueron destinados a defender y a conseguir los siguientes objetivos: la obtención de métodos anticonceptivos de manera libre y gratuita, lograr la supresión de todos los textos represivos sobre el aborto, defender gratuitamente y dar asistencia a toda persona acusada de abortar o de complicidad. El 15 de junio en la casa de la cultura de Grenoble Beauvoir y Halimi anunciaron una propuesta de ley sobre el aborto libre, propuesta que fue defendida por Michel Rocard en la Asamblea nacional.<sup>479</sup>

En noviembre tuvo lugar el proceso de Bobigny en el que una joven de 17 años, defendida por Halimi y amparada por la asociación Choisir, comparecía ante el tribunal tras ser acusada por su ex-novio de abortar. La madre de la joven y la practicante del aborto también fueron acusadas. El caso generó tal expectación que el proceso se celebró a puerta cerrada, aunque la asociación publicó integralmente los debates. Beauvoir escribió que la ley era: “una ley radicalmente en divorcio con la conciencia colectiva.”<sup>480</sup> Que convertía a las mujeres en víctimas de la represión y que incurría en graves contradicciones al considerar el feto como un ser

---

<sup>477</sup> Afirmación de Beauvoir recogida en: Claude Francis et Fernande Gontier, *Simone de Beauvoir*, ed. Perrin, Paris, 1985, p. 370. (Traducción mía)

<sup>478</sup> Beauvoir abandonó la presidencia de Choisir porque se oponía a que un hombre fuera miembro de la asociación, finalmente fue J. Monod quien la reemplazó en el cargo.

<sup>479</sup> Cf. Claude Francis et Fernande Gontier, *Simone de Beauvoir*, ed. Perrin, Paris, 1985.

<sup>480</sup> Afirmación recogida en: *Ibíd.*, p. 371. (Traducción mía)

humano pues en la práctica: “Cuando una mujer hace un falso alumbramiento en un hospital, la administración tira el feto a la papelera, y la Iglesia lo aprueba.”<sup>481</sup> Finalmente, las acusadas fueron condenadas a penas simbólicas y el propio juez admitió que la ley del aborto debería de ser revisada.<sup>482</sup>

Aunque el Movimiento se centraba principalmente en la condición de las mujeres francesas siempre estuvieron en contacto con otros grupos feministas del extranjero y en 1972 se manifestaron contra el arresto de unas feministas portuguesas, “Las tres Marías”, por su obra *Nuevas cartas portuguesas*, que fue censurada por ser considerada perjudicial para el régimen, antirreligiosa, inmoral y pornográfica. Finalmente, las detenidas fueron liberadas y absueltas de los cargos que se le imputaban. A raíz de acciones como éstas todos los movimientos feministas comprendieron lo importante que era la solidaridad y confirmaron la idea de Beauvoir de que las mujeres sólo pueden alcanzar el respeto y la igualdad si se unen.

Al cabo de unos años la situación del aborto había evolucionado en Francia y el Movimiento se centró en otros temas pendientes como: la violación, la desigualdad de los salarios, el maltrato, el sexismo, etc.<sup>483</sup> Beauvoir ofreció a las feministas la posibilidad de expresarse en *Temps modernes* para denunciar la explotación de la imagen de la mujer en la publicidad, los programas de televisión, la radio, los artículos. El objetivo era el de equiparar las injurias sexistas a las injurias racistas y convertirlas así en delito. Con la intención de acabar con la discriminación sexista, Beauvoir, junto a varias feministas, funda una Ligue du droit des femmes.

---

<sup>481</sup> *Ibid.*, p. 371.

<sup>482</sup> Cf. Monteil, Claudine, *Simone de Beauvoir. Le mouvement des femmes*.

<sup>483</sup> Cf. *Ibid.*, p. 163

Y prepara un número especial de *Les temps modernes* titulado: “Les femmes s’entêten”, encabezado por una presentación a su cargo.<sup>484</sup>

El pensamiento feminista de Beauvoir se había radicalizado tanto que, en la entrevista “Simone de Beauvoir interroga Jean-Paul Sartre”<sup>485</sup>, Beauvoir le reprocha a Sartre el hecho de no haberse pronunciado nunca sobre la opresión femenina:

S.d.B.- Y bien, Sartre, quería interrogarle sobre la cuestión de las mujeres; puesto que, en suma, usted no se ha expresado jamás sobre esta cuestión (...) ¿Cómo es que usted ha hablado de todos los oprimidos: de los trabajadores, de los Negros, en *Orphée noir*, de los Judíos, en *Réflexions sur la question juive*, y que nunca haya hablado de las mujeres? ¿Cómo explica esto? (...) ¿Por qué ha ignorado la opresión de la que las mujeres son víctimas?

J.P.S.- (...) En su generalidad, no tenía conciencia. No veía más que casos particulares. Claro que veía montones. Pero cada vez, consideraba el imperialismo como un defecto individual del hombre, y una cierta obediencia particular como un rasgo de carácter de la mujer.

S.d.B.- ¿No se podría decir que hay, por relación a las mujeres, en el caso de muchos hombres –y también de muchas mujeres, porque yo, he estado así mucho tiempo también– una suerte de lugar ciego? Tomamos las relaciones hombres-mujeres como algo así dado que esto aparece como natural, y, que en suma, no lo vemos.

J.P.S.- Pienso que usted tiene razón.<sup>486</sup>

En 1974, coincidiendo con el 25 aniversario de la publicación de *El segundo sexo*, a propósito de esta gran obra se organizaron coloquios, se publicaron artículos y se emitieron programas de televisión, tanto en Francia como en el extranjero. Ahora que muchas mujeres habían tomado conciencia de la importancia de la lucha feminista y se lo habían hecho saber al resto, el ensayo de Beauvoir estaba de más actualidad que nunca.

---

<sup>484</sup> Cf. Monteil, Claudine, *Simone de Beauvoir. Le mouvement des femmes*.

<sup>485</sup> Beauvoir, Simone de, “Simone de Beauvoir interroga Jean-Paul Sartre”, *Simone de Beauvoir et la lutte des femmes*, L’Arc, nº61, Paris, pp. 3-13.

<sup>486</sup> *Ibid.*, p.3. (Traducción mía)

Jean-Luis Servan-Schreiber invitó a Beauvoir a su programa de televisión, ella aceptó la entrevista y él la presentó a los espectadores diciendo:

Es por sus novelas que el público conoce a la que está entre los grandes escritores actuales. Pero es por un ensayo, *El segundo sexo*, publicado hace 25 años, que Simone de Beauvoir ha jugado un rol en histórico en la evolución de las ideas de nuestra época. Esos dos extensos volúmenes, difíciles, describen y explican, por primera vez, el lugar secundario que ocupan las mujeres en la humanidad. Como *El capital* de Marx sirve de referencia ideológica a los comunistas, las feministas del mundo entero hoy se refieren al *Segundo sexo*.<sup>487</sup>

Queda patente pues la evolución del feminismo de Beauvoir tanto a nivel teórico como práctico, desde *Para una moral de la ambigüedad* hasta *El segundo sexo*. En la primera obra el caso concreto de la mujer occidental es entendido como un caso claro de mala fe. En *El segundo sexo* es más ambigua, hay una mezcla de situación de opresión y de mala fe: ante la situación de opresión se puede tomar una actitud de mala fe o de autenticidad. Sin embargo, a partir de los años 70, en ninguno de los testimonios que hemos recogido vuelve a hablar de mala fe –lo que no quiere decir que descarte este concepto filosófico- y siempre habla de la situación de opresión que padecen las mujeres, incluyendo la mujer occidental. Finalmente, el feminismo se convirtió para ella en una manera de vivir individualmente y de luchar colectivamente.

---

<sup>487</sup> Claude Francis et Fernande Gontier, *Simone de Beauvoir*, ed. Perrin, Paris, 1985. (Traducción mía)



## CONCLUSIÓN

El primer propósito de esta Tesis ha sido mostrar las semejanzas y diferencias que encontramos en el pensamiento de Simone de Beauvoir y de Jean-Paul Sartre. Para dilucidar la relación intelectual que ambos filósofos mantenían, he recurrido a los intérpretes más representativos, cuya investigación se ha centrado fundamentalmente en esta cuestión.

Hazel Barnes, representa la opinión más generalizada y primera de la crítica, que describió a Beauvoir como una excelente intérprete que trasladaba la filosofía de Sartre a la literatura y a cuestiones como la del género. Pero le negaba una originalidad filosófica propia.

En cambio, la crítica feminista con la intención de reivindicar la labor de la mujer y de darle el lugar que le corresponde, ha revisado esta corriente de interpretación y ha sugerido otras posibles. Michèle Le Doeuff y Margaret A. Simons buscan en sus investigaciones la autonomía del pensamiento de Beauvoir y aquellos aspectos de su propia obra que pudieron inspirar a Sartre para elaborar la suya. Una opinión más drástica es la que defienden Kate y Edward Fullbrook, para quienes toda la obra de Sartre es heredera de la de Beauvoir y está basada en los primeros escritos de ésta. He rebatido algunos aspectos de estas lecturas de la obra de Sartre y Beauvoir y mi opinión está más cerca de las interpretaciones de Eva Gothlin y Éliane Lecarme-Tabone, que defienden la individualidad y la independencia de ambos autores, a quienes, sin embargo, imaginan trabajando juntos, hacia una misma dirección y donde la influencia de uno sobre el otro, es constante.

Para realizar mi propio estudio comparativo entre el pensamiento de Jean-Paul Sartre y de Simone de Beauvoir, he analizado las obras filosóficas de contenido moral y feminista de Beauvoir y *El ser y la nada* de Sartre. En esta investigación que constituye el primer capítulo de la tesis, pronto se me evidenció que *El segundo sexo* es, en gran medida, deudor de *El ser y la nada*. Beauvoir asume la filosofía existencialista de Sartre pero le imprime una personalidad propia y define los conceptos de angustia, mala fe y autenticidad prácticamente tal y como lo hace Sartre. Sin embargo, Beauvoir se distancia de la ontología sartriana al cuestionar el absoluto incondicionamiento de la libertad tal y como la entiende Sartre, y defender la idea de una libertad en situación o de una jerarquía de situaciones, lo que le permite pensar la opresión. Beauvoir, también adapta las teorías de la Alteridad y de la corporeidad a su propia filosofía. La teoría de la Alteridad sartriana enfrenta conciencias de individuos masculinos, como la del propio Sartre, y en esa lucha por la soberanía de la subjetividad hay reciprocidad. Sin embargo, Beauvoir al aplicarla al colectivo de las mujeres descubre que la mujer es la Alteridad absoluta sin reciprocidad, para el hombre que se afirma como único sujeto ella es fundamentalmente objeto, cuerpo, carne, de manera que lo es de forma absoluta. Como ocurre con la conciencia, el cuerpo también existe para-sí y para-otro. Este dualismo, derivado de la división del ser en dos regiones: en-sí y para-sí, que ambos asumen, les lleva a privilegiar la conciencia frente al cuerpo. Este rechazo del cuerpo, especialmente del cuerpo de la mujer, es notable en la filosofía y en la literatura de ambos autores. Realmente, para ambos filósofos, cada existente es al nivel de la conciencia y del cuerpo para-sí y para-otro. Pero Beauvoir denuncia que

en el peculiar caso de la mujer, ella es para-sí tal y como es para el hombre, esto es, cuerpo.

El estudio que emprende Sartre en *El ser y la nada* acerca de las relaciones concretas que mantenemos con el Otro y que se basan en dos actitudes opuestas de cada individuo hacia el Otro por las que busca bien al Otro-objeto o bien al Otro-sujeto, también le sirve a Beauvoir en *El segundo sexo* para definir el tipo de relación que establecen hombres y mujeres, de manera que ella la aplica a los sexos. El hombre busca en la mujer al Otro-objeto; trata de apropiarse de su libertad a través de la apropiación de su cuerpo. Esta actitud encierra el deseo sexual y el sadismo. En cambio, la mujer busca en el hombre al Otro-sujeto; quiere que el hombre, al que considera un ser superior, justifique el yo-objeto en el que ella se reconoce. Esta actitud encierra el amor y el masoquismo. Ahora bien, tanto esta actitud como su contraria surgen de la mala fe de los individuos y tienen que ver con la distribución de los roles sexuales, están amparadas y son inculcadas en las personas por la sociedad, la educación y las costumbres.

Finalmente, la descripción de la idea de posesión como un fenómeno de alienación que aparece en *El ser y la nada* es retomada por Beauvoir y adaptada a los sexos. Para Sartre, las actividades de apropiación del ser humano tienen como objetivo satisfacer ese deseo de *ser* que está causado por la *nada* que el ser humano es. Además, reflejan la lucha de las conciencias entre *yo* y el *otro*. Beauvoir en *El segundo sexo* encuentra la explicación de la opresión de la mujer en la constitución ontológica sartriana, opresión que nace de la pretensión originaria de la conciencia del ser humano al dominio del Otro. En este caso, lo que busca la

conciencia masculina, además de la dominación de otra conciencia, es verse confirmada por esa a quien domina. Y en el caso de la mujer, su renuncia de la libertad y su conversión en cosa, hace que encuentre la seguridad y la justificación de su existencia en los papeles de esposa, madre, y ama de casa en los que se aliena. La moral de la autenticidad reclama que el ser humano renuncie a *ser* para *existir* libremente, y que renuncie a toda posesión con el fin de evitar los fenómenos de alienación.

En segundo lugar, he tratado de reconstruir la ética existencialista de Beauvoir mediante el análisis de sus ensayos morales, *¿Para qué la acción?* y *Para una moral de la ambigüedad*. Y he defendido que fue ella la encargada de escribir la única moral que se deducía de *El ser y la nada*. Beauvoir asume la separación ontológica de las conciencias, pero contrariamente al Sartre de *El ser y la nada*, niega que ésta entrañe necesariamente la violencia entre seres humanos, de manera que es la primera de los dos en abrir una vía al reconocimiento recíproco de las libertades. Aunque esta separación original entre conciencias-sujeto, también implica la lucha entre libertades que se oponen y la necesidad de tratar a ciertas personas, en algunos momentos, como medios y no como fines en sí mismos. Beauvoir justifica el empleo de la violencia cuando alguien quiere voluntariamente la opresión para los otros y nuestro fin moral es liberar la libertad. No obstante, reconoce que toda acción moral fracasa cuando se violenta una libertad. Pero este es un fracaso que una moral de la ambigüedad debe asumir.

Beauvoir deja en manos de la buena voluntad de los individuos, la solución del conflicto. Es decir, si los existentes reflexionaran de manera auténtica, reconocerían la libertad en sí mismos y en el otro, y nacería

entre ellos el reconocimiento y la fraternidad. Pero este ideal no se ha alcanzado todavía. El escándalo de la separación de las conciencias da como resultado la violencia y la falta de acuerdo entre los seres humanos. Y para unos filósofos con voluntad de compromiso para afrontar problemas políticos y morales, la ética de la autenticidad -que es la única que puede extraerse del existencialismo, por la cual el ser humano sólo puede salvar su existencia mediante un acto de autenticidad estrictamente individual- resultaba problemática o, al menos, no del todo eficaz, para alcanzar soluciones colectivas a problemas colectivos.

Con el paso de los años, Beauvoir calificó su obra filosófica de individualista, subjetivista e idealista. No obstante, pienso que trató de superar los límites propios del existencialismo para evidenciar la opresión y para fundar la intersubjetividad, la fraternidad y el reconocimiento entre libertades, pero al no rechazar de pleno la idea de conciencia que se deriva de la ontología sartriana, no lo logra.

En el tercer capítulo de la tesis, he mostrado cómo se articula el existencialismo de Beauvoir con su feminismo. *El segundo sexo* parte de su ética existencialista, de manera que al permanecer sobre esos postulados, Beauvoir vuelve a tropezar con los mismos obstáculos que había encontrado en sus trabajos morales. En este extenso ensayo sobre la condición femenina, Beauvoir se propone desde el principio encontrar el origen de la opresión femenina, pero no consigue dar con una causa única, clara y determinante sobre la génesis de la opresión. En *El segundo sexo* expone diversos posibles motivos sobre el origen de la opresión femenina: la maternidad como hándicap, la debilidad del cuerpo femenino frente al masculino, la propiedad privada y la jerarquización de los valores que

enaltece la actividad guerrera y menosprecia la actividad maternal, pero la explicación de la opresión se fundamenta principalmente en la teoría de la Alteridad. Leyendo *El segundo sexo* uno se puede decantar por una teoría u otra, Shulamith Firestone opta por dar una explicación biologicista, en cambio, Kathleen Gough Aberle, Evelyn Reed, Elizabeth Badinter, Kate Millet y Christine Delphy dan una respuesta marxista basada en la desigualdad económica, pero desde mi punto de vista la que predomina a lo largo de todo el discurso es la teoría filosófica de la Alteridad. La teoría de la alteridad que Beauvoir expone en *El segundo sexo*, se fundamenta en las teorías que a este respecto formularon Hegel y Sartre. Pero mientras que ellos la aplicaron a los individuos, Beauvoir la destina de manera novedosa a un colectivo humano: el de las mujeres.

Así, ha concluido que la mujer es oprimida porque es la Otra. Y ¿por qué es la Otra? Esta es otra pregunta que Beauvoir trata de responder en su ensayo y para la que, de nuevo, tiene una respuesta existencialista. El existencialismo, tanto sartriano como beauvoiriano, afirma que todo ser humano hombre o mujer puede huir de su libertad, renegar de su subjetividad y por lo tanto cosificarse, debido a la angustia que experimenta ante su libertad. No obstante, Beauvoir repara en que la mala fe del hombre y su falta de autenticidad en las relaciones con la mujer, le llevan a no reconocer su libertad y a no tratarla como una igual porque son muchas las ventajas que obtiene de esta situación. La imagen de la mujer como Alteridad favorece los intereses económicos de los hombres, puesto que en el ámbito doméstico y privado ella se ha convertido en su sierva y en su esclava sexual, al mismo tiempo que satisface sus pretensiones ontológicas y morales, ya que en este plano ella le sirve para sentirse necesario y justificado. La mala fe del hombre hace

que construya una imagen de la mujer basada en su propio punto de vista que atribuye a la verdad y que trata de imponer como si se tratase de un absoluto, así ignora que todo ser humano, ya sea hombre o mujer, es a la vez para-sí y para-otro, trascendencia e inmanencia. El existencialismo nos ha mostrado que la verdadera relación entre seres humanos es de reciprocidad, pero Beauvoir advierte que el hombre persiste en negarla para evitar así el compromiso del reconocimiento al autoproclamarse unilateralmente sujeto y condenar a la mujer a la Alteridad. En consecuencia, si la mujer no asume su libertad y su subjetividad es, por un lado, porque en su situación encuentra numerosos impedimentos, y por otro, porque su actitud de mala fe le hace sentirse cómoda –en términos ontológicos- en su papel de Otra. De modo que Beauvoir se sirve del concepto de *situación* para explicar la condición de la mujer, pero no deja de tener presente ni descarta el concepto sartriano de *mala fe*.

Si estas actitudes de huida, propiamente humanas, que constituyen la inautenticidad son más frecuentes en la mujer es porque su situación y su condición de Otra, la invitan a la inmanencia, la empujan a la mala fe. La mujer sólo podrá abandonar sus conductas de mala fe y asumir su libertad en la autenticidad, cuando entre los dos sexos haya una igualdad real, cuando hombres y mujeres sean educados de la misma manera. Los defectos o carencias de la mujer no son producto de una misteriosa esencia femenina, sino que son el resultado de una situación histórica que se está transformando, refutando así cualquier determinismo.

Entonces, ¿cómo podemos resolver este conflicto?

Beauvoir concluye su investigación absolutamente convencida de que la jerarquía de sexos y la lucha que engendra, no tiene su origen en la

naturaleza sino que es fruto de una situación histórica de desigualdad creada por los hombres. Por lo que no pierde la esperanza de que en el futuro, hombres y mujeres abandonen sus disputas y mantengan entre ellos una relación de igualdad y fraternidad. No obstante, piensa que este conflicto sólo podrá superarse si desaparece la idea de femineidad.

Beauvoir en *El segundo sexo* antepone el hecho de ser un ser humano a la diferenciación sexual, ahora bien, sin pretender anularla. Para ella, los seres humanos, hombres y mujeres tienen en lo fundamental las mismas vivencias, es decir, experimentan de igual manera el drama de la dualidad conciencia-cuerpo, trascendencia-inmanencia, son conscientes de la finitud, reflexionan sobre su muerte, *necesitan* al otro, y pueden encontrar la misma dicha en la asunción de su libertad, por eso, si supieran valorarla no existiría la lucha de sexos sino la fraternidad.

Como vemos, la solución que Beauvoir propone para resolver el conflicto vuelve a ser existencialista. Por eso, de su Conclusión a *El segundo sexo* se puede deducir que no hay condicionamientos a la libertad, pero este resultado supone, de algún modo, romper con todo lo anterior, puesto que durante toda la obra hay demostraciones de lo contrario. Finalmente, la clave del conflicto parece estar en el miedo a la libertad y en el recurso a la mala fe. El hombre que se autoproclama sujeto único, se cree necesario y enmascara así su contingencia. La mujer, por su parte, enmascara la suya haciéndose cómplice de ese ser que la domina. La solución más auténtica pasa por asumir la libertad y no caer en la mala fe.

Mi intención de descubrir cómo se plasma el existencialismo de Beauvoir en su feminismo, me condujo a la elaboración de la cuarta parte de mi trabajo, titulada: “La evolución feminista de Simone de Beauvoir”, en ella he abordado la trayectoria feminista de Beauvoir, su posición acerca del feminismo tanto a nivel teórico como práctico, y he descubierto una radicalización de su pensamiento desde *¿Para qué la acción?* a *El segundo sexo*.

En su primer ensayo moral: *¿Para qué la acción?* Beauvoir no renuncia al concepto sartriano de libertad absoluta pero introduce unas matizaciones que lo modifican profundamente; como la distinción cartesiana entre *libertad* y *potencia*, o la idea de una *jerarquía de situaciones*; que sin embargo, no aplica todavía al caso de la mujer, lo que demuestra que su preocupación en estos momentos no es de índole feminista.

Cuando escribe *Para una moral de la ambigüedad*, Beauvoir desarrolla en profundidad su idea de una *libertad en situación* en oposición al concepto sartriano de *libertad absoluta*. Defiende que la situación puede facilitar o impedir la asunción y el ejercicio de la libertad, de modo que en una situación de opresión es muy difícil asumir la subjetividad y trascenderse. En esta obra contempla como oprimidos a los esclavos negros y a las mujeres musulmanas. Sin embargo, todavía no aplica su teoría a las mujeres en su generalidad y excluye a la mujer occidental; de la que denuncia su mala fe porque considera que *elige* o *consiente* su situación.

Pero en *El segundo sexo* va más allá, define la situación de la mujer en términos de subordinación e inferioridad. No obstante, persiste esa

filosofía de la ambigüedad que explica el caso concreto de la mujer occidental por una mezcla de situación de opresión y de mala fe.

Con el transcurrir del tiempo, la evidencia de que la situación y la condición de la mujer no hubiesen evolucionado apenas, se le hizo inadmisibles y se decidió a actuar. Así fue como en la década de los setenta se unió al movimiento feminista (M.L.F). En su etapa final, la del feminismo más radical y activo, -que aparece sobre todo en acciones, declaraciones, entrevistas, en sus Memorias, y que son posteriores a la elaboración de su teoría- sólo habla de situación de opresión, no vuelve a emplear el concepto de mala fe para definir la situación de la mujer, pero esto no quiere decir que abandone este concepto filosófico.

## Bibliografía básica

### Obras de Simone de Beauvoir

#### Ensayos:

- Beauvoir, Simone de, *Para qué la acción*, Buenos Aires, La Pléyade, 1972.
- Beauvoir, Simone de, *Pyrrhus et Cinéas*, Gallimard, Paris, 1944.
- Beauvoir, Simone de, *Para una moral de la ambigüedad*, Buenos Aires, La Pléyade, 1972.
- Beauvoir, Simone de, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Paris, Gallimard, 1947.
- Beauvoir, Simone de, "El existencialismo y la sabiduría de los pueblos" en *El existencialismo y la sabiduría de los pueblos*, Barcelona, Edhasa, 2009.
- Beauvoir, Simone de, "L'existentialisme et la sagesse des nations", en *L'existentialisme et la sagesse des nations*, París, Nagel, 1986.
- Beauvoir, Simone de, "Idealismo moral y realismo político" en *El existencialismo y la sabiduría de los pueblos*, Barcelona, Edhasa, 2009.
- Beauvoir, Simone de, "Idealisme moral et realisme politique", en *L'existentialisme et la sagesse des nations*, París, Nagel, 1986.
- Beauvoir, Simone de, *El segundo sexo*, Madrid, Cátedra, 2005.
- Beauvoir, Simone de, *Le deuxième sexe*, París, Gallimard, 1949.

- Beauvoir, Simone de, *El pensamiento político de la derecha*, Barcelona, Edhasa, 1971.
- Beauvoir, Simone de, *La larga marcha: ensayo sobre china*, Buenos Aires, La Pléyade, 1970.
- Beauvoir, Simone de, *La vejez*, Barcelona, Edhasa, 1983.

### **Novelas:**

- Beauvoir, Simone de, *La invitada*, Barcelona, Edhasa, 2006.
- Beauvoir, Simone de, *L'invitée*, Paris, Gallimard, 1965.
- Beauvoir, Simone de, *La sangre de los otros*, Barcelona, Seix Barral, 1985.
- Beauvoir, Simone de, *Todos los hombres son mortales*, Barcelona, Bruguera, 1983.
- Beauvoir, Simone de, *Los mandarines*, Barcelona, Edhasa, 2007.
- Beauvoir, Simone de, *Las bellas imágenes*, Barcelona, Edhasa, 2004.
- Beauvoir, Simone de, *La mujer rota*, Barcelona, Edhasa, 2002.
- Beauvoir, Simone de, *La femme rompue*, Paris, Gallimard, 1999.
- Beauvoir, Simone de, *Cuando predomina lo espiritual*, Barcelona, Edhasa, 1989.

### **Memorias:**

- Beauvoir, Simone de, *Memorias de una joven formal*, Barcelona, Edhasa, 2008.
- Beauvoir, Simone de, *La force de l'âge*, Paris, Gallimard, 1960.
- Beauvoir, Simone de, *La plenitud de la vida*, Buenos Aires, Sudamericana, 1961.
- Beauvoir, Simone de, *La force des choses*, Paris, Gallimard, 1963.
- Beauvoir, Simone de, *La fuerza de las cosas*, Buenos Aires, Sudamericana, 1964.
- Beauvoir, Simone de, *Una muerte muy dulce*, Barcelona, Edhasa, 1987.
- Beauvoir, Simone de, *Tout compte fait*, Paris, Gallimard, 1972.
- Beauvoir, Simone de, *Final de cuentas*, Barcelona, Edhasa, 1984.
- Beauvoir, Simone de, *La ceremonia del adiós*, Barcelona, Edhasa, 2001.
- Beauvoir, Simone de, *Cahiers de jeunesse*, Paris, Gallimard, 2008.

### **Teatro:**

- Beauvoir, Simone de, *Las bocas inútiles*, en Obras Completas, Barcelona, Edhasa, 1997.

### **Correspondencia:**

- Beauvoir, Simone de, *Cartas a Sartre*, Barcelona, Edhasa, 1991.

- Beauvoir, Simone de, *Cartas a Nelson Algren: un amor transatlántico*, Barcelona, Lumen, 1999.

## **Obras de Sartre**

### **Ensayos:**

- Sartre, Jean Paul, *Situaciones*, Buenos Aires, Losada, (1947- 1976).
- Sartre, Jean Paul, *La imaginación*, Barcelona, Edhasa, 2006.
- Sartre, Jean Paul, *La transcendencia del ego*, Madrid, Síntesis, 2003.
- Sartre, Jean Paul, *Bosquejo de una teoría de las emociones*, Madrid, Alianza, 1973.
- Sartre, Jean Paul, *Lo imaginario*, Buenos Aires, Losada, 1976.
- Sartre, Jean Paul, *El ser y la nada: ensayo de ontología fenomenológica*, Madrid, Alianza, 1989.
- Sartre, Jean Paul, *L'êtr e et le néant, essai d'ontologie phenoménologique*, París, Gallimard, 1943.
- Sartre, Jean Paul, *Cahiers pour une morale*, París, Gallimard, 1983.
- Sartre, Jean Paul, *Carnets de la drôle de guerre*, Paris, Gallimard, 1983.
- Sartre, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona, Edhasa, 2007.

- Sartre, Jean Paul, *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Losada, 1963.
- Sartre, Jean Paul, *La soledad*
- Sartre, Jean Paul, *Verdad y existencia*, Barcelona, Paidós, 1996.
- Sartre, Jean Paul, *Baudelaire*, Barcelona, Anagrama, 1999.
- Sartre, Jean Paul, *San Genet: comediante y mártir*, Buenos Aires, Losada, 2003.
- Sartre, Jean Paul, *El idiota de la familia*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1975.
- Sartre, Jean Paul, *Reflexiones sobre la cuestión judía*, Buenos Aires, Sur, 1960.
- Sartre, Jean Paul, *Las palabras*, Madrid, Alianza, 1982.

### **Novelas y relatos:**

- Sartre, Jean Paul, *La náusea*, Barcelona, Seix Barral, 1984.
- Sartre, Jean Paul, *La nausée*, Paris, Gallimard, 1978.
- Sartre, Jean Paul, *El muro*, Buenos Aires, Losada, 1975.
- Sartre, Jean Paul, *Le mur*, Paris, Gallimard, 1984.
- Sartre, Jean Paul, *La infancia de un jefe*, Madrid, Alianza, 1994.
- Sartre, Jean Paul, *Les chemins de la liberté*, Paris, Gallimard, 1968.
- Sartre, Jean Paul, *Los caminos de la libertad*, Buenos Aires, Losada, 1961.

- Sartre, Jean Paul, *La edad de la razón*, Buenos Aires, Losada, 2006.
- Sartre, Jean Paul, *El aplazamiento*, Buenos Aires, Losada, 1979.
- Sartre, Jean Paul, *La muerte en el alma*, Madrid, Alianza, 1971.

### **Teatro:**

- Sartre, Jean Paul, *Barioná, el hijo del trueno*, Buenos Aires, Losada, 2006.
- Sartre, Jean Paul, *La suerte está echada*, Buenos Aires, Losada, 1965.
- Sartre, Jean Paul, *Las moscas*, Madrid, Alianza, 1996.
- Sartre, Jean Paul, *A puerta cerrada*, Madrid, Alianza, 1984.
- Sartre, Jean Paul, *Muertos sin sepultura*, Buenos Aires, Losada, 2006.
- Sartre, Jean Paul, *La puta respetuosa*, Madrid, Alianza, 1984.
- Sartre, Jean Paul, *Las manos sucias*, Madrid, Alianza, 1981.
- Sartre, Jean Paul, *El diablo y Dios*, Buenos Aires, Losada, 1967.
- Sartre, Jean Paul, *Kean*, Buenos Aires, Losada, 1975.
- Sartre, Jean Paul, *Nekrasov*, Buenos Aires, Losada, 1962.
- Sartre, Jean Paul, *Los secuestrados de Altona*, Buenos Aires, Losada, 1961.
- Sartre, Jean Paul, *El engranaje*, Buenos Aires, Losada, 1965.
- Sartre, Jean Paul: *Huis clos*, Paris, Gallimard, 1947.

## Bibliografía complementaria

- Adamowski, T. H., "Death, old age, and femininity: Simone de Beauvoir and the politics of *La vieillesse*", *Critical essays on Simone de Beauvoir*, G. K. Hall & Co. Boston, Massachusetts, 1987, pp. 110-115.
- Agenor, Sandro, Astarita Patterson, Yolanda, Monteil Claudine, "Hélène de Beauvoir de Roulet (1910 2001) In Memoriam", *Simone de Beauvoir studies*, vol.17, 2000-2001, pp. 202-206.
- Aïvazova, Svetlana, "*Le deuxième sexe* en russe: les aléas et les problèmes de la transmission", *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, Paris, Syllepse, 2002, pp. 482-488.
- Amorós, Celia: "El método en Simone de Beauvoir. Método y psicoanálisis existencial" Santiago de Compostela, Ágora, 2009.
- Amorós, Celia: *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para la lucha de las mujeres*. Cátedra, Universidad de Valencia, 2005.
- Amorós, Celia: *Tiempo de feminismo*, Madrid, Cátedra, 1997.
- Angelfors, Christina, "La parole paralysée: une lecture du mode de narration dans *Les belles images* de Simone de Beauvoir", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 8, 1991, pp. 131-137.
- Angelfors, Christina, "Le lesbianisme et l'homosexualité dans *Le deuxième sexe*", *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, Paris, Syllepse, 2002, pp. 285-293.

- Altman, Meryl, "La femme frigide dans *Le deuxième sexe*", *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, Paris, Syllepse, 2002, pp. 81-91.
- Aphéceix, Laurence, "Un rapport ambigu au corps et à la conscience des femmes", *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, Paris, Syllepse, 2002, pp. 40-48.
- Apostolidès, Jean-Marie, "Sartre en mai 68", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 8, 1991, pp. 61-75.
- Aquino, Tomás de: *Del gobierno de los príncipes*, Buenos Aires, Losada, 1964.
- Ariño, Amparo: "Simone de Beauvoir: una libertad para la acción" en *Mujeres en la historia del pensamiento*, Anthropos, 1997.
- Ariño, Amparo: "Simone de Beauvoir y la ética existencialista" en *Filosofía donne filosofie*, 1992.
- Ariño, Amparo: "¿Solipsismo y violencia o fraternidad? Las conversaciones de 1980 versus *L'être et le néant*" Santiago de Compostela, Ágora, 1993.
- Ariño, Amparo: "El problema de la alteridad en *L'être et le néant* y los *Cahiers pour une morale*" en *Volver a Sartre*.
- Ariño, Amparo: "Verdad, mala fe y situación de la mujer en *Le Deuxème Sexe* y *La femme rompue*" Santiago de Compostela, Ágora, 2009.
- Ariño, Amparo: "Sartre y la sexualidad femenina" en *Miradas sobre la sexualidad femenina*, Universidad de Valencia, 2004.

- Ariño, Amparo: “Sartre: del yo transcendental a la conciencia sin yo”, Universidad de Santiago de Compostela, Ágora, 1991.
- Ariño, Amparo: “Sexo y género en la escritura de Jean Genet. Una lectura en clave sartreana”, Universidad de Valencia, 2002.
- Ariño, Amparo – Fretz, Leo: “J.-P. Sartre entre Husserl et Heidegger”, Verlag Westfälisches Dampfboot, 1991.
- Ariño, Amparo: “Autenticidad y reflexión en *Les carnets de la drôle de guerre*”, Génova, Marietti, 1993.
- Ariño, Amparo: “El dualismo sartreano y la teoría de la corporeidad”, PPU, Barcelona 1988.
- Ariño, Amparo: “Historia e historicidad en el primer Sartre”, en *Fenomenología e historia*, Madrid, Uned, 2003.
- Ariño, Amparo: “Rencontre avec Sartre”, *Pourquoi Sartre*, Bordeaux, Le bord de l’eau, 2005.
- Ariño, Amparo: “La ruptura epistemológica y el problema del solipsismo en *Les carnets de la drôle de guerre*”, Barcelona, Anthropos, 1995.
- Ariño, Amparo: “Visión de la corporeidad en la ontología y la literatura de J. P. Sartre.” *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. Madrid, Uned, 2002.
- Armengaud, Françoise, dans *Le Deuxième Sexe de Simone de Beauvoir*, Paris, L’Harmattan, 1998, pp. 29-51.
- Armengaud, Françoise, “Le materialisme beauvorien et la critique du naturalisme: une rupture épistémologique inachevée?”, *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, Paris, Syllepse, 2002, pp. 23-33.

- Ascher, Carol, "On "clearing the air": my letter to Simone de Beauvoir", *Critical essays on Simone de Beauvoir*, G. K. Hall & Co. Boston, Massachusetts, 1987, pp. 184-200.
- Astarita Patterson, Yolanda, "Who was this H. M. Parsley?: the saga of translating Simone de Beauvoir's *The second sex*", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 9, 1992, pp. 41-49.
- Astarita Patterson, Yolanda, "The Beauvoir-Sartre couple: Simone de Beauvoir and the Cinderella complex", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 9, 1992, pp. 61-68.
- Astarita Patterson, Yolanda, "Hélène de Beauvoir: art from a feminist perspective", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 12, 1995, pp. 106-112.
- Astarita Patterson, Yolanda, "Simone de Beauvoir and her public", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 13, 1996, pp. 89-103.
- Astarita Patterson, Yolanda, "Hazel E. Barnes, *The story I tell myself*", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 14, 1997, pp. 149-158.
- Astarita Patterson, Yolanda, "H. M. Parhley et son combat contre l'amputation de la version américaine", *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, Paris, Syllepse, 2002, pp. 475-482.
- Audry, Colette, *Sartre*, Madrid, Edaf, 1975.
- Audry, Colette, "Portrait of the writer as a young women", *Critical essays on Simone de Beauvoir*, G. K. Hall & Co. Boston, Massachusetts, 1987, pp. 18-22.
- Badinter, Élisabeth, dans *Le Deuxième Sexe de Simone de Beauvoir*, Paris, L'Harmattan, 1998, pp. 51-71.

- Bahovec, Eva, "Féminisme et ambiguïté: on ne naît pas féministe. Sur l'héritage commun de Beauvoir et de Wollstonecraft", *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, Paris, Syllepse, 2002, pp. 173-181.
- Bainbrigge, Susan, "A crisis in feminist scholarship in France? Catherine Rihoit on Simone de Beauvoir", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 12, 1995, pp. 159-162.
- Bainbrigge, Susan, "Death of the maidens: *Mémoires d'une jeune fille rangée*", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 13, 1996, pp. 126-137.
- Bair, Deirdre, *Simone de Beauvoir*, Paris, Fayard, 1991.
- Balzac, Honore de: *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1975.
- Bard, Christine, "Beauté de Beauvoir", *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, Paris, Syllepse, 2002, pp. 395-400.
- Barello, Simona, "D'Antonio Gramsci à Simone de Beauvoir: L'engagement comme actualisation de la théorie de l'intellectuel organique", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 21, 2004-2005, pp. 133-142.
- Barnes, Hazel, "Simone de Beauvoir's letters: a poisoned gift?", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 8, 1991, pp. 13-31.
- Barnes, Hazel E., "Personal postscript", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 10, 1993, pp. 195-202.
- Beauvoir, Simone de: "Simone de Beauvoir interroge Jean- Paul Sartre" *Revue L'arc n° 61 Simone de Beauvoir et la lutte des femmes*.

- Beauvoir, Hélène de, in collaboration with Selda Carvalho, "Lettres de Simone de Beauvoir à sa soeur", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 9, 1992, pp.103-105.
- Bedoya, Juan G., "Las religiones perderán a la mujer por el patriarcado", *El País*, domingo 3 de abril de 2011.
- Bell Rochester, Myrna and Lawrence Test, Mary, "The politics of violence and violence of politics in the works of Simone de Beauvoir", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 13, 1996, pp. 184-201.
- Bellens, Marianne, "Deuxième sexe et féminisme... et la génération montante?" *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, Paris, Syllepse, 2002, pp. 332-337.
- Bello, Eduardo, *De Sartre a Merleau-Ponty, dialéctica de la libertad y el sentido*, Murcia, Publicaciones de la Universidad de Murcia, 1979.
- Benbaruk-Lapointe, Hélène, "La cérémonie des adieux: de L'invitée à l'intime", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 8, 1991, pp. 31-39.
- Bennet, Joy and Hochmann, Gabriella, *An annotated bibliography*, New York and London, Garland Publishing, 1988.
- Bergoffen, Debra B., "Le mariage comme promesse", *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, Paris, Syllepse, 2002, pp. 246-254.
- Bergson, Henri: *La risa. Ensayo sobre la significación de lo cómico*. Buenos Aires, Losada, 2003.
- Berne, Mauricette, "Elles écrivent", *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, Paris, Syllepse, 2002, pp. 392-395.

- Bertrand, Marc, “*Les belles images ou la tentation de l’indifférence*”, *Simone de Beauvoir studies*, vol. 9, 1992, pp. 49-55.
- Bertrand, Marc, “Adrienne Monnier et la maison des amis des livres”, *Simone de Beauvoir studies*, vol. 10, 1993, pp. 83-91.
- Bertrand-Jennings, Chantal, “Simone de Beauvoir et *L’âge de discrétion*”, *Simone de Beauvoir studies*, vol. 17, 2000-2001, pp. 105-118.
- Bieber, Konrad, “Simone de Beauvoir et l’après-Sartre”, *Simone de Beauvoir Studies*, vol. 2, 1984, pp. 61-72.
- Bieber, Konrad, “Petit commentaire d’un grand livre: *Simone de Beauvoir* par Deirdre Bair”, *Simone de Beauvoir Studies*, vol. 9, 1992, pp.121-123.
- Blackham, H. J., *Six existentialist thinkers*, London & New York, Routledge, 1991.
- Blum-Reid, Sylvie, “Simone de Beauvoir and the visual pleasure”, *Simone de Beauvoir studies*, vol. 14, 1997, pp. 140-149.
- Bogarest, Jo, “Beauvoir’s lecture on the metaphysical novel and its contemporary critiques”, *Simone de Beauvoir studies*, vol. 29, 2013-2014, pp. 20-33.
- Bojar, Karen, “L’enseignement du *Deuxième sexe* dans l’introduction aux études féministes”, *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, Paris, Syllepse, 2002, pp. 226-233.
- Boulé, Jean-Pierre and Keefe, Terry, “Simone de Beauvoir as a interviewer of Sartre: convergence and divergence”, *Simone de Beauvoir studies*, vol. 10, 1993, pp. 247-257.

- Boulé, Jean-Pierre, "A Reading of Claire Denis's *Chocolat* in the light of Beauvoir's *The second sexe*", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 29, 2013-2014, pp. 56-66.
- Bourcier, Marie-Hélène, "La "lesbeauvoir" entre féminité, féminisme et masculinité ou comment contenir les lesbiennes "butchs"", *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, Paris, Syllepse, 2002, pp. 277-285.
- Brioude, Mireille, "Simone de Beauvoir et son ombre: Violette Leduc", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 13, 1996, pp. 114-126.
- Brioude, Mireille, "'Paroles de l'intime": correspondance inédite de Violette Leduc et de Simone de Beauvoir", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 14, 1997, pp. 158-160.
- Brison, Susan, "Simone de Beauvoir. Un entretien avec Susan Brison", *Les Temps Modernes*, Paris, 2002, n° 619, pp. 8-19.
- Burchill, Luise, "*Le deuxième sexe* et le personnage conceptuel du féminin: l'autrui sexué selon Beauvoir, Deleuze, et au-delà", *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, Paris, Syllepse, 2002, pp. 157-165.
- C. D., "Pour une féminisme matérialiste", *L'Arc*, vol. 61, *Simone de Beauvoir et la lutte des femmes*, pp. 61-68.
- Caffarel-Cayron, Alice, "The influence of Simone de Beauvoir's Writings on Claire Cayron's personal and creative life: a preliminary journey through their correspondence (1964-1984)" *Simone de Beauvoir studies*, vol. 29, 2013-2014, pp. 4-20.
- Cajade Frías, Sonia: "Modelos de mujer en la obra de Simone de Beauvoir. Un análisis etnoliterario" Santiago de Compostela, *Ágora*, 2009.

- Calderón, Jorge, "Simone de Beauvoir et Nathalie Sarraute: analyse d'un différend", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 17, 2000-2001, pp. 162-173.
- Camirand, Pascale, "Un aperçu de la question de la mise au monde des enfants comme problème moral chez Simone de Beauvoir", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 9, 1992, pp. 31-41.
- Carrard, Philippe, "Everyday life in France at the time of the occupation: Simone de Beauvoir's private writings as archival evidence", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 17, 2000-2001, pp. 37-48.
- Carro Fernández, Susana: *Tras las huellas de El segundo sexo en el pensamiento feminista contemporáneo*, Oviedo, KRK, 2002.
- Chaperon, Sylvie, "1949-1999: cinquante ans de lectura et de débats français", *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, Paris, Syllepse, 2002, pp. 357-363.
- Charbit, Denis, "Les raisons d'une fidélité: Simone de Beauvoir, Israël et les juifs", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 17, 2000-2001, pp. 48-64.
- Carter-Cram, Kimberly K., "Becoming a woman: the body in *Mémoires d'une jeune fille rangée*", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 14, 1997, pp. 92-102.
- Chawaf, Chantal, dans *Le Deuxième Sexe de Simone de Beauvoir*, Paris, L'Harmattan, 1998, pp. 71-95.
- Cixous, Hélène, "Le rire de la Méduse", *L'Arc*, vol. 61, *Simone de Beauvoir et la lutte des femmes*, pp. 39-55.
- Clément C./ Pingaud B. "Une femme pour d'autres", *L'Arc*, vol. 61, *Simone de Beauvoir et la lutte des femmes*, pp. 1-3.

- Clément Catherine, "Enclave esclave", *L'Arc*, vol. 61, *Simone de Beauvoir et la lutte des femmes*, pp. 13-19.
- Clément, Catherine, "Peelings of the real", *Critical essays on Simone de Beauvoir*, G. K. Hall & Co. Boston, Massachusetts, 1987, pp. 168-172.
- Cliché, Elène, "Lettres à Sartre: les vibrations intersubjectives du langage épistolaire", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 8, 1991, pp. 39-51.
- Cliché, Elène, "Reading transference in the autobiography of Simone de Beauvoir", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 14, 1997, pp. 56-66.
- Cliché, Elène, "La correspondance de Simone de Beauvoir à Nelson Algren: une expérience de l'alterité et l'élaboration d'un autoportrait paradoxal", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 17, 2000-2001, pp. 129-137.
- Chapple, Candance, "Faire parler le silence: la lutte contre les rôles prédéterminés pour les personnages féminins chez Simone de Beauvoir", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 29, 2013-2014, pp. 96-105.
- Charbit, Denis, "Simone de Beauvoir, Israël et les Juifs: les raisons d'une fidélité", *Les Temps Modernes*, Paris, 2002, n° 619, pp. 163-185.
- Charbonneau, Marie-Andrée, "Le Deuxième sexe et la philosophie: maître, esclave ou... Le cas Simone de Beauvoir", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 17, 2000-2001, pp. 7-20.
- Charbonneau, Marie-Andrée, "La sexualité féminine chez Simone de Beauvoir et Hélène Deutsch", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 21, 2004-2005, pp. 43-54.

- Charrier-Vozel, Marianne, "Une correspondance pour "ne faire qu'un"", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 21, 2004-2005, pp. 13-22.
- Christensen, Peter G., "Iris Murdoch as critic of Simone de Beauvoir", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 10, 1993, pp. 141-151.
- Christensen, Peter G., "Beauvoir, Kaiser, and Dürrenmatt: existential dramas of the besieged city", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 21, 2004-2005, pp. 93-103.
- Collins, Candance, "Simone de Beauvoir's gender of ambiguity", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 14, 1997, pp. 72-83.
- Colombel, Jeannette, *Jean-Paul Sartre, une oeuvre aux mille têtes. Textes et débats*. Col. Librairie Générale Française, Paris, 1986.
- Colombel, Jeannette, "Aliénation et exploitation du *Deuxième sexe*: une réaction à chaud", *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, Paris, Syllepse, 2002, pp. 366-371.
- Cone, Annabelle, "Colette's mobile home: domesticity and desire reconciled", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 10, 1993, pp. 67-83.
- Cordellier, Stéphanie, "Actualité et importance de la position antidifférentialiste du *Deuxième sexe*", *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, Paris, Syllepse, 2002, pp. 212-221.
- Coudert, Raymonde, "Sartre, Beauvoir, et les filles de la tribu", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 22, 2005-2006, pp. 1-16.
- Dauphin, Sandrine, "L'engagement politique de Simone de Beauvoir: Parcours d'une intellectuelle", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 17, 2000-2001, pp. 64-74.

- Dauphine, Sandrine, "Du socialisme au féminisme radical: les fondements du militantisme chez Simone de Beauvoir", *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, Paris, Syllepse, 2002, pp. 322-328.
- Delphy, Christine, dans *Le Deuxième Sexe de Simone de Beauvoir*, Paris, L'Harmattan, 1998, pp. 95-125.
- Desanti, Dominique, "Souvenirs de Simone de Beauvoir. Une interview avec Dominique Desanti", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 13, 1996, pp. 2-13.
- Desanti, Dominique, "Le deuxième sexe et le Parti communiste français: souvenirs", *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, Paris, Syllepse, 2002, pp. 371-376.
- Desanti, Dominique, "Nathalia Sorokine, la fille des mandarines", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 21, 2004-2005, pp. 1-13.
- Descarries, Francine, "Du silence... au libre de culte: la trajectoire du Deuxième sexe au Québec", *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, Paris, Syllepse, 2002, pp. 433-440.
- Devaux, Philippe, "L'amitié entre Simone de Beauvoir et Zaza d'après *Les cahiers de jeunesse*", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 29, 2013-2014, pp. 84-96.
- D'Eaubonne, Françoise, "Hereuse par qui le scandale arrive", *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, Paris, Syllepse, 2002, pp. 363-366.
- Dorlin, Elsa, "Autopsie du sexe", *Les Temps Modernes*, Paris, 2002, n° 619, pp. 115-144.

- Ehrmann, Jaques, "Simone de Beauvoir and the related destinies of woman and intellectual", *Critical essays on Simone de Beauvoir*, G. K. Hall & Co. Boston, Massachusetts, 1987, pp. 89-94.
- Ellena, Laurence and Gaussoit, Ludovic, "*Le deuxième sexe*, les recherches féministes et la sociologie française", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 17, 2000-2001, pp. 20-31.
- Ellena, Gaussoit et Tarrin, "La réception du *Deuxième sexe* par la sociologie française: 1949-1999", *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, Paris, Syllepse, 2002, pp. 400-407.
- Ellmann, Mary, "The dutiful Simone de Beauvoir", *Critical essays on Simone de Beauvoir*, G. K. Hall & Co. Boston, Massachusetts, 1987, pp. 94-101.
- Engels, *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1992.
- Ernaux, Annie, ""Le fil conducteur" qui me lie à Beauvoir", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 17, 2000-2001, pp. 1-7.
- Etiemble, René, "Simone de Beauvoir, the concrete mandarin", *Critical essays on Simone de Beauvoir*, G. K. Hall & Co. Boston, Massachusetts, 1987, pp. 58-76.
- Evans, Carol, "The theme of violence in the work of Simone de Beauvoir", Cardiff, Gallica, 1969, pp. 255-265.
- Evans Ann, Christine, "La charmante vermine: Simone de Beauvoir and the women in her life", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 12, 1995, pp. 26-33.

- Evans, Deborah, "Beauvoir's *L'Invitée*: the necessity of writing against the contingency", *Simone de Beauvoir studies*, vol.21, 2004-2005, pp. 65-77.
- Evans, Mary, "Views of women and men in the work of Simone de Beauvoir", *Critical essays on Simone de Beauvoir*, G. K. Hall & Co. Boston, Massachusetts, 1987, pp. 172-184.
- Everley, Christine, "War and alterity in *L'invitée*", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 13, 1996, pp. 137-151.
- Expósito García, Mercedes: "Simone de Beauvoir: Unhapensadora de alteridade" Santiago de Compostela, Ágora, 2009.
- Fainas Wehermann, Renée "Simone de Beauvoir dans la nature: La grande marche", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 12, 1995, pp. 117-121.
- Fichera, Virginia M., "Simone de Beauvoir and "the woman question": *Les bouches inutiles*", *Critical essays on Simone de Beauvoir*, G. K. Hall & Co. Boston, Massachusetts, 1987, pp. 246-259.
- Fallaise, Elizabeth, "Le destin de la femme au foyer: traduire la "femme mariée" de Simone de Beauvoir", *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, Paris, Syllepse, 2002, pp.
- Filleau, Pascal, "Portrait de Simone de Beauvoir", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 29, 2013-2014, pp. 105-107.
- Firestone, Shulamith, *La dialéctica del sexo: en defensa de la revolución feminista*, Barcelona, Kairós, 1976.
- Fisher, Linda, "La phénoménologie féministe de Beauvoir", *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, Paris, Syllepse, 2002, pp. 130-139.

- Fouillée, Alfred, *Temperamento y carácter según los individuos, los sexos y las razas*, Madrid, Sáenz de Juberas Hermanos, 1901.
- Fraisser, Geneviève: “Guerra y paz: el enredo de una cuestión indudablemente política”, Santiago de Compostela, Ágora, 2009.
- Francis, Claude et Gontier, Fernande: *Les écrits de Simone de Beauvoir: La vie – L’écriture*, Paris, Gallimard, 1979.
- Francis, Claude et Gontier, Fernande: *Simone de Beauvoir*, Paris, Perrin, 1985.
- Freud, Sigmund, *Obras completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1981.
- Fullbrook, Edward and Kate, “Whose ethics? Sartre’s or Beauvoir’s?”, *Simone de Beauvoir studies*, vol. 12, 1995, pp. 84-91.
- Fullbrook, Edward and Kate, “Leveling the field/tampering with the icons: on “refining and remaking the legend of Beauvoir.” A rebuttal”, *Simone de Beauvoir studies*, vol. 13, 1996, pp. 13-25.
- Fullbrook, Edward and Kate, *Simone de Beauvoir, a critical introduction*, Polity press, Cambridge, 1998.
- Fullbrook, Edward and Kate, “Beauvoir’s literary-philosophical method”, *Simone de Beauvoir studies*, vol. 14, 1997, pp. 29-39.
- Fullbrook, Edward and Kate, “*Le deuxième sexe* à l’épreuve du genre littéraire”, *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, Paris, Syllepse, 2002, pp. 97-105.
- Gagnon, Carolle, “Beauvoir sur l’héroïsme et la guerre”, *Simone de Beauvoir studies*, vol. 21, 2004-2005, pp. 22-35.

- Galster, Ingrid, "Simone de Beauvoir and Radio-Vichy: about some rediscovered radio scripts", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 13, 1996, pp. 103-114.
- Galster, Ingrid: "Génesis, teoría y práctica del compromiso en Sartre y Beauvoir" Santiago de Compostela, Ágora, 2009.
- Gauthier, Xavière, dans *Le Deuxième Sexe de Simone de Beauvoir*, Paris, L'Harmattan, 1998, pp. 125-141.
- Gilbert, Dennis A., "Sartre and Beauvoir on theater: force of circumstance?", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 8, 1991, pp. 137-153.
- Gilbert, Dennis A., "Forging New Myths: Beauvoir's recorded comments on existentialist theater", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 14, 1997, pp. 114-124.
- Girard, René, "Memoirs of a dutiful existentialist", *Critical essays on Simone de Beauvoir*, G. K. Hall & Co. Boston, Massachusetts, 1987, pp. 84-89.
- Gobeil, Madeleine, "Sartre talks of Beauvoir. An Interview with Madeleine Gobeil", *Critical essays on Simone de Beauvoir*, G. K. Hall & Co. Boston, Massachusetts, 1987, pp. 15-18.
- Gothlin, Eva, "Beauvoir et Sartre: deux philosophies en dialogue", *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, Paris, Syllepse, 2002, pp. 113-121.
- Gothlin, Eva, "Lire Simone de Beauvoir à la lumière de Heidegger", *Les Temps Modernes*, Paris, 2002, n° 619, pp. 53-78.
- Greer, Germaine: *El cambio. Mujeres, vejez y menopausia*. Anagrama, 1993.

- Greer, Germaine: *La mujer completa*, Kairós, 2000.
- Grell- Feldbrügge, Isabelle, "Mathieu-Marcelle: Une discussion silencieuse avec Simone", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 17, 2000-2001, pp. 74-89.
- Gries, Frauke, "Bettina von Arnim: a "romantic" writer foreshadowing women of the twentieth century", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 10, 1993, pp. 175-181.
- Guillemette, Lucie, "Un dire féminin: l'Amérique dans *De quoi t'ennuies-tu Eveline?* De Gabrielle Roy. Simone de Beauvoir revisitée", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 10, 1993, pp. 121-127.
- Guisán, Esperanza: "Luces y sombras de la ética de Simone de Beauvoir" Santiago de Compostela, Ágora, 2009.
- Halimi, Gisèle, dans *Le Deuxième Sexe de Simone de Beauvoir*, Paris, L'Harmattan, 1998, pp. 141-165.
- Halimi, Gisèle, "Simone de Beauvoir, une femme engagée: de la guerre d'Algérie au procès de Bobigny", *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, Paris, Syllepse, 2002, pp. 293-300.
- Halpern-Guedj, Betty, "Les chemins du transcendant dans l'écriture de Simone de Beauvoir", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 14, 1997, pp. 47-56.
- Halpern-Guedj, Betty, "Les études beauvoriennes et l'Université française", *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, Paris, Syllepse, 2002, pp. 328-332.

- Hannon, Patricia, "Representations of resistance: rereading Simone de Beauvoir's *Le deuxième sexe* in the weave of seventeenth century women's fairy tales", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 10, 1993, pp. 37-45.
- Hardwick, Elisabeth, "The subjection of women", *Critical essays on Simone de Beauvoir*, G. K. Hall & Co. Boston, Massachusetts, 1987, pp. 49-58.
- Hatcher, Donald L., "Simone de Beauvoir's theory of self: a defense", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 8, 1991, pp. 183-191.
- Hatcher, Donald L., "Beauvoir on sex, love and money: money can't buy love, but it sure makes for better sex", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 13, 1996, pp. 56-66.
- Hegel: *Fenomenología del espíritu*, Madrid, FCE, 2004.
- Heinämaa, Sara, "Les sources phénoménologiques: le corps vécu et ses expressions", *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, Paris, Syllepse, 2002, pp. 48-56.
- Heise, Helen, "Beauvoir's *Ethics of ambiguity*: an appreciation", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 8, 1991, pp. 175-183.
- Heise, Helen, "Simone de Beauvoir: *Zeitgeist* in a Turban", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 10, 1993, pp. 219-225.
- Holland, Alison T., "Mirrored characters in *L'invitée*: Françoise and Elisabeth", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 17, 2000-2001, pp. 89-98.
- Holland, Nancy J., *Is womens philosophy possible?* Rowman and Littlefield, 1990.

- Holveck, Eleanore, "Simone de Beauvoir: autobiography as philosophy", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 8, 1991, pp. 103-111.
- Houël Annick, "La mère morte, la libération des filles?", *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, Paris, Syllepse, 2002, pp. 407-412.
- Inoué, Takako, "La réception au Japon et ses deux traductions", *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, Paris, Syllepse, 2002, pp. 463-468.
- Isner, Dominique, "La dimension du futur chez Jean-Paul Sartre et Simone de Beauvoir", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 8, 1991, pp. 191-201.
- Isner, Dominique, "Le "cercle vicieux" de la dépression dans *Le deuxième sexe*", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 10, 1993, pp. 225-231.
- Issa, Samia, "La libération des femmes, plus qu'une priorité", *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, Paris, Syllepse, 2002, pp. 337-341.
- Jackson, Stevi, "Théoriser le genre: l'héritage de Beauvoir", *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, Paris, Syllepse, 2002, pp. 195-204.
- Jacobs, Gabriel, "Simone de Beauvoir: a cyber-portrait", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 17, 2000-2001, pp. 184-196.
- Janeway, Elizabeth, "Provide, provide!" *Critical essays on Simone de Beauvoir*, G. K. Hall & Co. Boston, Massachusetts, 1987, pp. 115-121.
- Jardine, Alice, *Critical essays on Simone de Beauvoir*, G. K. Hall & Co. Boston, Massachusetts, 1987, pp. 207-218.
- Jeanson, Francis: *El problema moral y el pensamiento de Sartre*, Buenos Aires, Siglo veinte.

- Jeanson, Francis: *Simone de Beauvoir ou l'entreprise de vivre*, Paris, Éditions du Seuil, 1966.
- Jeanson, Francis, " "Autobiographism", "narcissism", and images of the self", *Critical essays on Simone de Beauvoir*, G. K. Hall & Co. Boston, Massachusetts, 1987, pp. 101-110.
- Joao Frazao, Maria, "A Simone de Beauvoir itinerary in Paris", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 10, 1993, pp. 202-219.
- Jouan-Westlund, Annie, "Les silences d'Une mort très douce de Simone de Beauvoir", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 21, 2004-2005, pp. 54-65.
- Kadoglou, Triantafyllia, "Le parcours beauvorien ou la marche d'une conjonction entre le social et le psychologique", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 22, 2005-2006, pp. 53-60.
- Kadoglou, Triantafyllia and Sarri, Katerina, "Women, motherhood, and work", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 29, 2013-2014, pp. 33-46.
- Kadoglou, Triantafyllia, "La réflexion politique de Simone de Beauvoir: une source d'inspiration pour le présent et l'avenir", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 29, 2013-2014, pp. 73-84.
- Kail, Michel, "Pour un antinaturalisme authentique, donc matérialiste", *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, Paris, Syllepse, 2002, pp. 33-40.
- Kail, Michel, "Michèle le Doeuff. Une philosophie à l'oeuvre", *Les Temps Modernes*, Paris, 2002, n° 619, pp. 144-163.
- Kandel, Liliane, "Simone de Beauvoir, unique", *Les Temps Modernes*, Paris, 2002, n° 619, pp. 93-95.

- Kapuscinski, Gisèle, "L'écriture autobiographique de Nathalie Sarraute dans *Enfance*", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 12, 1995, pp. 45-52.
- Kasper, Louise, "Le deuil de l'amour dans la fiction de Beauvoir", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 10, 1993, pp. 231-237.
- Kaufmann, Dorothy, "Simone de Beauvoir et l'Amérique", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 9, 1992, pp. 105-108.
- Kaufmann, Dorothy, "Resistance and survival: Edith Thomas, Simone de Beauvoir's shadow sister" *Simone de Beauvoir studies*, vol. 12, 1995, pp. 33-38.
- Kaufman, Eleanor, "Beauvoir, Merleau-Ponty et la phenomenology de la relation", *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, Paris, Syllepse, 2002, pp. 121-130.
- Kay, Linda, "Madeleine Gobeil's interviews with Simone de Beauvoir", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 22, 2005-2006, pp. 88-92.
- Keefe, Terry, "Psychiatry in the postwar fiction of Simone de Beauvoir", *Critical essays on Simone de Beauvoir*, G. K. Hall & Co. Boston, Massachusetts, 1987, pp. 131-144.
- Keefe, Terry, "Index for Simone de Beauvoir: entretiens avec Jean-Paul Sartre, août-septembre 1974", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 10, 1993, pp. 257-267.
- Keefe, Terry, "Sartre and Beauvoir: refining rather than remaking the legend", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 12, 1995, pp. 91-100.
- Keefe, Terry, "Beauvoir's early treatment of the concept of "situation"", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 13, 1996, pp. 151-165.

- Killiam, Marie- Thérèse, "No exit, or Simone de Beauvoir's sartrian legacy in *Memoires of a dutiful daughter*", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 10, 1993, pp. 241-247.
- King, Charlotte P., "Simone de Beauvoir and Julia Kristeva: a multiplication of the loaves", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 14, 1997, pp. 83-92.
- Klaw, Barbara, "*L'invitée*: a sociolinguistic approach to speech acts, gender, and power", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 8, 1991, pp. 123-131.
- Klaw, Barbara, "*Les mandarins*: gender, ideology, and war", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 9, 1992, pp. 10-17.
- Klaw, Barbara, "*L'invitée* castrated: sex, Simone de Beauvoir, and getting published, or, why must a woman hide her sexuality?", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 12, 1995, pp. 126-139.
- Klaw, Barbara, "Dancing with Desire: The Rewriting of sexual identity from Colette's *Chéri* to Beauvoir's *L'invitée*", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 21, 2004-2005, pp. 77-93.
- Kofman, Sarah, dans *Le Deuxième Sexe de Simone de Beauvoir*, Paris, L'Harmattan, 1998, pp. 165-187.
- Koski, Raija H., "*Les belles images* de Simone de Beauvoir: la femme et le langage", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 9, 1992, pp. 55-61.
- Kristeva, Julia, dans *Le Deuxième Sexe de Simone de Beauvoir*, Paris, L'Harmattan, 1998, pp. 187-213.

- Kruks, Somia, "Situation and human existence", London, Univ. Hyman, 1990, pp. 99-112.
- La Caze, Marguerite, "Freedom and the scandal of death", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 21, 2004-2005, pp. 142-155.
- Lacoste, Guillermine de, "Zaza's way: sacrificial victim or alternative role model?", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 9, 1992, pp. 87-103.
- Lacoste, Guillermine de, "Bianca Lamblin as the authentic subject in her life", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 10, 1993, pp. 275-285.
- Lacoste, Guillermine de, "Five mothers/five worlds: the influence of the maternal relationship on one's philosophy of the body", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 12, 1995, pp. 121-126.
- Lacoste, Guillermine de, "Comment Beauvoir échappa au piège dualiste de Sartre", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 22, 2005-2006, pp. 60-70.
- Lafarge, René, *La philosophie de Jean-Paul Sartre*, Paris, Privat, 1967.
- La Londe, Suzanne, "Le deuxième sexe dans l'ère post-féministe et anti-féministe", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 24, 2007-2008, pp. 49-57.
- Lamoureux, Diane, "La paradoxe du corps chez Simone de Beauvoir", *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, Paris, Syllepse, 2002, pp. 56-64.
- Landau, Friederika, "Beauvoir as a "Public intellectual" Fushing ethics and politics into responsibility", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 29, 2013-2014, pp. 46-56.

- Lavers, Annette, "Relire *Le deuxième sexe* conjointement avec *La veillesse*", *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, Paris, Syllepse, 2002, pp. 91-97.
- Lazar, Liliane, "Le couple Beauvoir-Sartre dans leur correspondance: le dialogue amoureux de leur jeunesse", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 8, 1991, pp. 51-57.
- Lazar, Liliane, "Le féminisme d'Olympe de Gouges dans ses pièces de théâtre", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 10, 1993, pp. 45-49.
- Lazar, Liliane, "When the samurai meet the mandarins", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 13, 1996, pp. 66-78.
- Lazar, Liliane, "Une conscience qui évolue: Simone de Beauvoir sous l'occupation", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 22, 2005-2006, pp. 16-25.
- Lawrence, Shirley, "Rebecca West: battle-axe and silver pen", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 10, 1993, pp. 151-159.
- Lawrence Test, Mary, and Bell Rochester, Myrna, "Simone de Beauvoir: living through conflict", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 9, 1992, pp. 17-31.
- Lawrence Test, Mary, and Bell Rochester, Myrna, "Esthetics in action: the operative limits of committed fiction", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 10, 1993, pp. 91-115.
- Lawrence Test, Mary, "Tony Judt's intellectuals and the very last of the enlightenment", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 10, 1993, pp. 285-289.

- Lawrence Test, Mary, and Bell Rochester, Myrna, "From Moscow to Chicago and back: Simone de Beauvoir, political peripatetic", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 12, 1995, pp. 59-73.
- Lawrence Test, Mary, and Bell Rochester, Myrna, "Hazel Rowley's *Tête-a-Tête*", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 22, 2005-2006, pp. 92-95.
- Le Bon, Silvie, "Le deuxième sexe: l'esprit et la lettre", *L'Arc*, vol. 61, *Simone de Beauvoir et la lutte des femmes*, pp. 55-61.
- Le Bon, Silvie, "Simone de Beauvoir au seuil d'une nouvelle vie", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 12, 1995, 5-8.
- Lecarme-Tabone, Éliane, "Le couple Beauvoir-Sartre face à la critique féministe", *Les Temps Modernes*, Paris, 2002, n° 619, pp. 19-43.
- Leclerc, Annie, dans *Le Deuxième Sexe de Simone de Beauvoir*, Paris, L'Harmattan, 1998, pp. 213-233.
- Leclercq, Emmanuel, "Le cinéma selon Simone de Beauvoir: les visages et les mythes", *Les Temps Modernes*, Paris, 2002, n° 619, pp. 185-249.
- Le Doeuff, Michèle, dans *Le Deuxième Sexe de Simone de Beauvoir*, Paris, L'Harmattan, 1998, pp. 233-267.
- Le Doeuff, Michèle, "Operative philosophy: Simone de Beauvoir and existentialism", *Critical essays on Simone de Beauvoir*, G. K. Hall & Co. Boston, Massachusetts, 1987, pp. 144-154.
- Léon, Céline, "Simone de Beauvoir on the writing's of women", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 10, 1993, pp. 5-15.

- Léon, Céline, "The second sex: differently other or otherly different?", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 12, 1995, pp. 139-154.
- Léon, Céline, "Can the *Second sexe* be the one?", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 13, 1996, pp. 25-45.
- Léon, Céline, "Dialogues transatlantiques: Naguère et aujourd'hui (suite et fin): aujourd'hui", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 24, 2007-2008, pp. 12-32.
- Lerner, Gerda, "Women and history", *Critical essays on Simone de Beauvoir*, G. K. Hall & Co. Boston, Massachusetts, 1987, pp. 154-168.
- Levéel, Éric C. G., "La pseudo-bisexualité de Simone de Beauvoir: image de soi, voyage vers la jeunesse", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 22, 2005-2006, pp. 70-78.
- Light, John, "A mother's influence on two 20<sup>th</sup> century writers: Albert Cohen and Simone de Beauvoir", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 10, 1993, pp. 267-275.
- Light, John, "Lou Andréas Salomé and Simone de Beauvoir: the mystic and the intellectual", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 12, 1995, pp. 52-59.
- Lliana Underwood, Leticia, "The legacy of Simone de Beauvoir in Mexico: Rosario Castellanos", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 10, 1993, pp. 165-175.
- Locey, Elizabeth, "'Celle qui lit dans un café': Simone de Beauvoir and the politics of reading in the works of Violette Leduc", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 17, 2000-2001, pp. 149-156.

- Loiseau, Dominique, "La politique du PCF et les femmes depuis 1945", *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, Paris, Syllepse, 2002, pp. 387-392.
- London, Lise, "Amour et politique, le soutien de Beauvoir", *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, Paris, Syllepse, 2002, pp. 376-380.
- López Pardina, Teresa: "Simone de Beauvoir y Sartre: consideraciones hermenéuticas en torno a *El segundo sexo*" Santiago de Compostela, Ágora, 2009.
- López Pardina, Teresa: *Simone de Beauvoir una filósofa del siglo XX*, Universidad de Cádiz, 1998.
- López Pardina, Teresa: *Simone de Beauvoir (1908-1986)*, Madrid, Ediciones del Orto, 1999.
- Louette, Jean-François, "Pour relire les *Mémoires d'une jeune fille rangée*", *Les Temps Modernes*, Paris, 2002, nº 619, pp. 249-253.
- Lundgren- Gothlin, Eva, "Simone de Beauvoir's ethics and its relation to current moral philosophy", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 14, 1997, pp. 39-47.
- Lydon, Mary, "Hats and cocktails: Simone de Beauvoir's heady texts", *Critical essays on Simone de Beauvoir*, G. K. Hall & Co. Boston, Massachusetts, 1987, pp. 234-246.
- Lynn Stewart, Mary, "L'état de la biologie dans *Le deuxième sexe*", *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, Paris, Syllepse, 2002, pp. 64-72.
- Macchiocchi, Maria Antonietta, "Simone de Beauvoir", *Diario El País*, miércoles 8 de mayo de 1996.

- MacDonald, Marylea, "Le pacte autobiographique dans les *Mémoires* de Simone de Beauvoir", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 9, 1992, pp. 75-81.
- MacDonald, Marylea, "'For example': Simone de Beauvoir's parenthetical presence in Philippe Lejeune's theory of autobiography", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 10, 1993, pp. 237-241.
- MacDonald, Marylea, "Nancy Huston commente Simone de Beauvoir", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 17, 2000-2001, pp. 173-184.
- Marks, Elaine, *Critical essays on Simone de Beauvoir*, G. K. Hall & Co. Boston, Massachusetts, 1987.
- Martínez Contreras, Jorge, *Sartre, la filosofía del hombre*, México, Siglo XXI, 1980.
- Mauriac, François, "27 October 1958", *Critical essays on Simone de Beauvoir*, G. K. Hall & Co. Boston, Massachusetts, 1987, pp. 76-77.
- McCarthy, Mary, "Mlle. Gulliver en Amérique", *Critical essays on Simone de Beauvoir*, G. K. Hall & Co. Boston, Massachusetts, 1987, pp. 44-49.
- Mc Neill, Isabelle, "Madame de La Fayette, a modern woman of the seventeenth century", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 10, 1993, pp. 23-29.
- Mead, Margaret: *Adolescencia y cultura en Samoa*, Barcelona, Paidós, 1990.
- Merleau-Ponty, Maurice, "Methaphysics and the Novel", *Critical essays on Simone de Beauvoir*, G. K. Hall & Co. Boston, Massachusetts, 1987, pp. 31-44.

- Michel, Andrée, "Naissance d'une conscience féministe", *L'Arc*, vol. 61, *Simone de Beauvoir et la lutte des femmes*, pp. 31-39.
- Mill, Jhon Stuart y Harriet Taylor: *Ensayos sobre la igualdad sexual*, Madrid, Cátedra, 2001.
- Miles, Judy, "Empathy of the other in Edith Stein and Simone de Beauvoir", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 10, 1993, pp. 181-187.
- Miles, Judy, "Simone de Beauvoir, sister Emmanuelle, and Richard Dawkins on the meaning of "The meaning of life"", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 21, 2004-2005, pp. 114-123.
- Millet, Katy, "Simone de Beauvoir... Autobiographer", *Critical essays on Simone de Beauvoir*, G. K. Hall & Co. Boston, Massachusetts, 1987, pp. 200-207.
- Millet, Katy, *Sexual politics: la politique du male*, Paris, Des femmes, 2007.
- Mitchell, Juliet, "Simone de Beauvoir: Freud and the Second Sex", *Critical essays on Simone de Beauvoir*, G. K. Hall & Co. Boston, Massachusetts, 1987, pp. 121-131.
- Mitra, Rupa, "Simone de Beauvoir et Betty Friedan: écho transatlantique", *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, Paris, Syllepse, 2002, pp. 440-447.
- Moberg, Asa, "Simone and I: a role model behind the myth", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 14, 1997, pp. 1-6.
- Monteil, Claudine, *Simone de Beauvoir. Le Mouvement des femmes. Mémoires d'une jeune fille rebelle*, Paris, Éditions du Rocher, 1996.

- Monteil, Claudine, "Simone de Beauvoir and the women's movement in France: an eye-witness account", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 14, 1997, pp. 6-13.
- Monteil, Claudine, "Simone de Beauvoir et le mouvement des femmes. Un témoignage", *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, Paris, Syllepse, 2002, pp. 305-310.
- Moses, Claire G., "Made-in-America: le "French feminism" dans l'Université américaine", *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, Paris, Syllepse, 2002, pp. 238-246.
- Murtagh, Thomas N. G., "Simone de Beauvoir: the vagaries of a political itinerary", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 12, 1995, pp. 80-84.
- Myntoo, Teresa, "Simone de Beauvoir dans la salle de classe: *Mémoires d'une jeune fille rangée*", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 8, 1991, pp. 111-117.
- Myntoo, Teresa, "*Mistriss Henley* de Madame de Charrière et *La femme rompue* de Simone de Beauvoir", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 10, 1993, pp. 49-55.
- Myntoo, Teresa, "*Les bouches inutiles* et *L'Éden cinéma*: le théâtre du manque", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 12, 1995, pp. 100-106.
- Myntoo, Teresa, "Simone de Beauvoir: regard sur l'Espagne", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 14, 1997, pp. 132-140.
- Navarro Swain, Tania, "Le lesbianisme serait-il une identité?", *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, Paris, Syllepse, 2002, pp. 269-277.

- Newman-Gordon, Pauline, "Elements of feminist discourse in Harlor", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 10, 1993, pp. 63-67.
- Nielfa, Gloria, "La diffusion en Espagne", *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, Paris, Syllepse, 2002, pp. 453-463.
- Nuño, Juan, *Sartre*, 1971, Ediciones de la biblioteca de la Universidad Central de Venezuela.
- Nouri, Simine, "Face à une misogynie hors du temps", *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, Paris, Syllepse, 2002, pp. 494-501.
- Nyarku, Maria, "Épilogue: le récit commence... Conclusion à *Les belles images*", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 17, 2000-2001, pp. 196-199.
- Obajtek-Kirkwood, Anne-Marie, "D'une occupation l'autre: Simone de Beauvoir d'un écrit l'autre", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 14, 1997, pp. 102-114.
- Ogrodnick, Margaret, "Philosophizing the self: political ethics and autobiography in Simone de Beauvoir", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 21, 2004-2005, pp. 123-133.
- Okafor, Chinyere Grace, "La littérature africaine et le beauvoirisme: exemples d'actions de femmes et d'écrivaines", *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, Paris, Syllepse, 2002, pp. 259-269.
- Olmeta-Seigner, Muriel, "*Les mandarins* ou le triomphe romanesque de l'écriture mélancolique", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 22, 2005-2006, pp. 25-38.
- Pagès, Irène, "Flouée par la révolution: Olympe de Gouges", *Simone de Beauvoir studies*, vol.9, 1992, pp. 5-10.

- Palau, Montserrat, "*Le deuxième sexe en Catalogne: le féminisme modern dans notre pays à travers M. Aurèlia Capmany*", *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, Paris, Syllepse, 2002, pp. 426-433.
- Pedraza, Pilar, *Máquinas de amar: Secretos del cuerpo artificial*. Madrid, Valdemar, 1998.
- Perrot, Michelle, dans *Le Deuxième Sexe de Simone de Beauvoir*, Paris, L'Harmattan, 1998, pp. 267-285.
- Petit, Susan, "The worlds of Béatrix Beck", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 12, 1995, pp. 38-45.
- Petit, Susan, "Betrayed into Motherhood and motherhood betrayed: Françoise Mallet-Joris's *Allegra* and *Adriana Sposa*", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 13, 1996, pp. 45-56.
- Pettersen, Tove, "Freedom and feminism in Simone de Beauvoir's philosophy", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 24, 2007-2008, pp. 57-66.
- Platón, *Las leyes*, Madrid, Akal, 1988.
- Potvin, Lisa, and Sully, Brenda, "M. F. K. Fisher and Simone de Beauvoir: aging with fear, aging with grace", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 9, 1992, pp. 108-121.
- Poulain de la Barre: *De l'égalité des deux sexes*, Paris, Fayard, 1984.
- Putnam, Sirena, "A passion to end all love", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 17, 2000-2001, pp. 199-202.

- Quierzy-Rossoukh, Patricia, "La lutte jusque dans la chair: Simone de Beauvoir et Gisèle Halimi contre les tortionnaires de Djamilia Boupacha", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 22, 2005-2006, pp. 78-88.
- Radford, C.B., "The authenticity of Simone de Beauvoir", *Nottingham French Studies*, 1965, vol. 4, pp. 91-104.
- Rahv, Betty T., "Simone de Beauvoir's autobiographical imperative: la voie oblique", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 9, 1992, pp. 81-87.
- Rea, Annabelle M., "Adoption: a feminist motif in George Sand and Simone de Beauvoir?", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 10, 1993, pp. 55-63.
- Redmond, Barbara, "Excerpts from an interview with W. Scott Haine about "Simone de Beauvoir and Café Life", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 29, 2013-2014, pp. 66-73.
- Reed, Evelyn, "La biologie et le destin de la femme", *L'Arc*, vol. 61, *Simone de Beauvoir et la lutte des femmes*, pp. 75-84.
- Reeves, Margaret, "Simone de Beauvoir and the writing of contemporary feminist theory: Rich, Butler, and *The second sexe*", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 10, 1993, pp. 159-165.
- Reineke, Sandra, "Pretty pictures: Beauvoir's feminist critique of French consumer culture in the *Second sexe* and *Les belles images*", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 24, 2007-2008, pp. 32-49.
- Renée, Louise, "The Gendering of melancholia in Beauvoir's fictional works", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 17, 2000-2001, pp. 98-105.

- Renée, Louise, "The Mystery of psychoanalysis in Simone de Beauvoir's *Les mandarins*", *Simone de Beauvoir studies*, 2007-2008, pp. 76-83.
- Rérif, Françoise, "Simone de Beauvoir et l'autre", *Les Temps Modernes*, 1991, 4<sup>e</sup> 538, pp. 76-95.
- Richmond Ellis, Robert, "'Les adieux irréversible': Simone de Beauvoir and Oreste F. Pucciani", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 17, 2000-2001, pp. 156-162.
- Riordan Speeth, Kathleen, "Do what she loved to do, not what she said to do", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 8, 1991, pp. 57-61.
- Riot-Sarcey, Michèle, "Les femmes de Platon à Derrida ou l'impossible sujet d'histoire", *Les Temps Modernes*, Paris, 2002, n<sup>o</sup> 619, pp. 95-115.
- Riu, Federico: *Ensayos sobre Sartre*, Monte Ávila, Caracas, 1968.
- Roberts, Mary Louise, "Simone de Beauvoir: coming of age in the twenties", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 8, 1991, pp. 83-93.
- Robertson, Victoria, "Who shall die? Collective murder in Simone de Beauvoir's *Les bouches inutiles* and Lidia Falcón's *Siempre busqué el amor*", *Simone de Beauvoir studies*, 2007-2008, pp. 83-91.
- Rockmore, Sylvie, "Simone de Beauvoir: égoïsme ou solidarité?", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 12, 1995, pp. 73-80.
- Rodgers, Catherine, "Contemporary French feminism and *Le deuxième sexe*", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 13, 1996, pp. 78-89.
- Rodgers, Catherine, *Le Deuxième Sexe de Simone de Beauvoir. Un héritage admiré et contesté*, Paris, L'Harmattan, 1998.

- Rodgers, Catherine, "Beauvoir piégée par Bardot?" *Simone de Beauvoir studies*, vol. 17, 2000-2001, pp. 137-149.
- Rodgers, Catherine, "Étude féministe de cinq auteurs: cinquante ans de recul", *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, Paris, Syllepse, 2002, pp. 139-143.
- Rohatyn, Dennis, "What makes Sartre –and Beauvoir- tick?" *Simone de Beauvoir studies*, vol. 8, 1991, pp. 153-163.
- Rouch, Hélène, "Acquis scientifiques et avancées féministes: Simone de Beauvoir, Suzanne Lilar, Adrienne Sahuqué", *Les Temps Modernes*, Paris, 2002, n° 619, pp. 78-93.
- Roudy, Yvette, "La seconde révolution des Américaines", *L'Arc*, vol. 61, *Simone de Beauvoir et la lutte des femmes*, pp. 68-75.
- Roudy, Yvette, "De l'influence de Simone de Beauvoir sur le ministère des droits de la femme", *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, Paris, Syllepse, 2002, pp. 300-305.
- Rowley, Hazel, *Sartre y Beauvoir. La historia de una pareja*, Barcelona, Lumen, 2006.
- Roy, Claude, "Simone de Beauvoir", *Critical essays on Simone de Beauvoir*, G. K. Hall & Co. Boston, Massachusetts, 1987, pp. 77-84.
- Saigal, Monique, "Le bouche à bouche dans *Une mort très douce* de Simone de Beauvoir", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 10, 1993, pp. 115-121.

- Saint-Martin, Lori, "Simone de Beauvoir and Gabriel Roy: contemporaries reflecting on women and society", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 10, 1993, pp. 127-141.
- Sallenave, Danièle, "Le néobiologisme contre *Le deuxième sexe*", *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, Paris, Syllepse, 2002, pp. 221-226.
- Sallenave, Danièle: *Castor de guerre*, Paris, Gallimard, 2008.
- Sallenave, Danièle: *Simone de Beauvoir contra todo y contra todos*, Barcelona, Círculo de lectores, 2010.
- Salvan, J. L., "Le scandale de la multiplicité des consciences chez Huxley, Sartre et Simone de Beauvoir", Wayne University, 1951, pp. 198-215.
- Sankivitch, Tilde, "Simone de Beauvoir's autobiographical legacy", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 8, 1991, pp. 93-103.
- Sankovitch, Tilde, "The great passion of my life: Simone de Beauvoir as a reader of women writers", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 10, 1993, pp. 15-23.
- Sauvebelle, Agnès-Laure, "Les amériques au jour le jour de Simone de Beauvoir et d'Anaïs Nin", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 21, 2004-2005, pp. 35-43.
- Scheiber, Elizabeth, "Family, friendship, and neurosis in *Les belles images*", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 21, 2004-2005, pp. 103-114.
- Schulz, Kristina, "D'un simple livre à la "bible" du mouvement des femmes: *Le deuxième sexe* en République fédérale allemande", *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, Paris, Syllepse, 2002, pp. 412-420.

- Schwarzer, Alice: *Simone de Beauvoir aujourd'hui, six entretiens*, Paris, Mercure de France, 1984.
- Schwarzer, Alice, "Introduction (to After *"The Second Sexe"*: *Conversations with Simone de Beauvoir*) *Critical essays on Simone de Beauvoir*, G. K. Hall & Co. Boston, Massachusetts, 1987, pp. 22-31.
- Sebreli, Juan José, *Sartre por Sartre*, Buenos Aires, 1969, ed. Jorge Álvarez.
- Selle, Irene, "La publication du *Deuxième sexe* en République démocratique allemande", *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, Paris, Syllepse, 2002, pp. 488-494.
- Sellier, Geneviève, "*La vie conjugale*, mésaventure d'un scénario: Simone de Beauvoir et le cinéma français d'après-guerre", *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, Paris, Syllepse, 2002, pp. 447-453.
- Shelby, Karen, "Beauvoir: la morale, l'action et la guerre d'Algérie", *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, Paris, Syllepse, 2002, pp. 322-328.
- Simons, Joy D., "Simone de Beauvoir's racial "others". An exploration of whiteness in *America day by day*", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 24, 2007-2008, pp. 66-76.
- Simons, Margaret A., "Beauvoir and Sartre: the philosophical relationship", *Yale French Studies*, 1986, pp. 165-179.
- Simons, Margaret A., "The search for Beauvoir's early philosophy", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 14, 1997, pp. 13-29.

- Simons, Margaret A., "Sartre est-il vraiment à l'origine de la philosophie de *Deuxième sexe*? *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, Paris, Syllepse, 2002, pp. 105-113.
- Simons, Margaret A., "L'indépendance de la pensée philosophique de Simone de Beauvoir", *Les Temps Modernes*, Paris, 2002, n° 619, pp. 43-53.
- Slama, Béatrice, "Simone de Beauvoir: Feminine sexuality and liberation", *Critical essays on Simone de Beauvoir*, G. K. Hall & Co. Boston, Massachusetts, 1987, pp. 218-234.
- Sode Smith, Marilyn; "Frida Kahlo: Diego on her mind", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 9, 1992, pp. 68-75.
- Spitz Blum, Eva, "A schoolgirl's memories of her teacher: dialogue between Simone de Beauvoir, René A. Spitz and Eva Spitz Blum", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 8, 1991, pp. 117-123.
- Stavro, Elaine, "L'art de la différence", *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, Paris, Syllepse, 2002, pp. 165-173.
- Strasser, Anne, "La viellesse comme mutilation: essai et autobiographie", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 22, 2005-2006, pp. 38-53.
- Sutter et Wecker, "*Le deuxième sexe* ou *Les femmes dans la pouponnière*. Les réactions en Suisse", *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, Paris, Syllepse, 2002, pp. 420-426.
- Sutton, Vivianne, "La porte fermée: Simone de Beauvoir et la collection Barnes", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 12, 1995, pp. 112-117.

- Tahon, Marie-Blanch, "La maternité dans *Le deuxième sexe*: "ce n'est pas en tant que mère que les femmes ont conquis le bulletin de vote"", *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, Paris, Syllepse, 2002, pp. 233-238.
- Tanasawa, Naoko, "Les rapports sociaux de génération: une nouvelle conception?" *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, Paris, Syllepse, 2002, pp. 254-259.
- Tidd, Ursula, "Entretien avec Silvie Le Bon de Beauvoir, 30 août 1994", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 12, 1995, pp. 10-17.
- Tidd, Ursula, "Some thoughts on an interview with Silvie Le Bon de Beauvoir. Current issues in Simone de Beauvoir studies", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 12, 1995, pp. 17-26.
- Tidd, Ursula, "*Le deuxième sexe*, la conscience noire et la conscience lesbienne", *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, Paris, Syllepse, 2002, pp. 72-81.
- Till, Sarah, "The ethics behind the ambiguity", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 13, 1996, pp. 165-184.
- Timmons, Nelly, "Existentialisme et fiction: *L'écume des jours*, miroir de l'univers existentialist de l'après-guerre", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 14, 1997, pp. 124-132.
- Trat, Josette, "Aux racines de l'idéologie "familialiste" du PCF", *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, Paris, Syllepse, 2002, pp. 380-387.
- Tuveri, Mateo, "Elizabeth of Austria: a beauvoirian perspective", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 24, 2007-2008, pp. 5-12.

- Van Den Hoven, Adrian, "Madame de La Fayette's *La princesse de clèves* and Simone de Beauvoir's *La cérémonie des adieux*: the novel and biography as strategies against physical disintegration and death", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 9, 1992, pp. 29-37.
- Van Den Hoven, Adrian, "Death and dying: a world beyond our control. Simone de Beauvoir's *A very easy death*", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 12, 1995, pp. 154-159.
- Van Den Hoven, Adrian, "Love, lenguaje, and literatura in Simone de Beauvoir's. *A transatlantic love affair. Letters to Nelson Algren*", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 17, 2000-2001, pp. 118-129.
- Vintges, Karen, "La réponse adéquate de Beauvoir à la question "Qui somme-nous aujourd'hui?", *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, paris, Syllepse, 2002, pp. 152-157.
- Viollet, Catherine, "Le manuscrit du *Deuxième sexe*", *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, Paris, Syllepse, 2002, pp. 143-152.
- Waterman, David, "'In the eyes of others": Social narcissism in Beauvoir's *The second sex*." *Simone de Beauvoir studies*, vol. 14, 1997, pp. 66-72.
- Werhmann, Renée, "Lecture at relecture du *Deuxième sexe* à 20 ans, 40 ans, 60 ans", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 17, 2000-2001, pp. 31-37.
- Winter, Bronwyn, "Essentialisation de l'Alterité et invisibilisation de l'oppression: l'histoire bizarre mais vrai de la déformation d'un concept", *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, Paris, Syllepse, 2002, pp. 204-212.

- Yalom, Marilyn, "Sartre, Beauvoir and the autobiographical tradition", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 8, 1991, pp. 75-83.
- Zélensky, Anne, "Castor for ever", *Cinquantenaire du Deuxième sexe*, Paris, Syllepse, 2002, pp. 310-314.
- Zerilli, Linda M. G., "Un proceso sin sujeto: Simone de Beauvoir y Julia Kristeva, sobre la maternidad", en *Figuras de la madre*, Madrid, Cátedra, 1996.
- Zimmerman, Eugenia N., "Following arguments wherever they lead: women, choices, and Simone de Beauvoir", *Simone de Beauvoir studies*, vol. 10, 1993, pp. 187-195.

